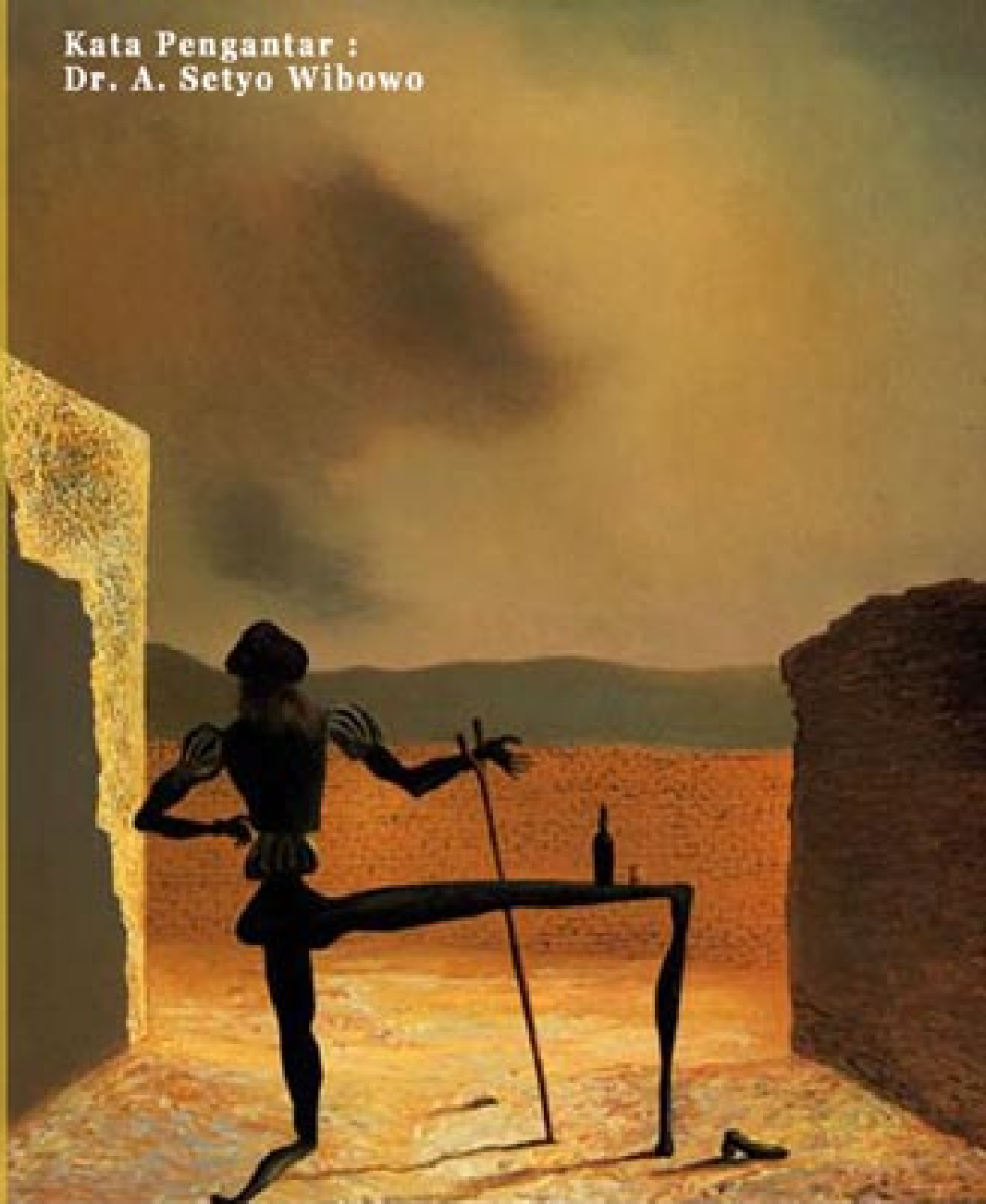
Kata Pengantar :
Dr. A. Setyo Wibowo

MARTIN SURYAJAYA IMANENSI DAN TRANSENDENSI

IMANENSI
DAN TRANSENDENSI

Martin Suryajaya

Imanensi DAN Transendensi

Imanensi DAN Transendensi

Sebuah Rekonstruksi Deleuzian atas Ontologi Imanensi dalam Tradisi Filsafat Prancis Kontemporer

Martin Suryajaya

AKSISEPIHAK
Jakarta, 2009

IMANENSI DAN TRANSENDENSI
Sebuah Rekonstruksi Deleuzian atas Ontologi Imanensi dalam Tradisi Filsafat Prancis Kontemporer

Penulis :
Martin Suryajaya

Tata Letak Sampul dan Isi :
Berto Tukan

Cetakan Pertama, Agustus 2009

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Suryajaya, Martin.

IMANENSI DAN TRANSENDENSI
Sebuah Rekonstruksi Deleuzian atas Ontologi Imanensi dalam Tradisi Filsafat Prancis Kontemporer /penulis, Martin Suryajaya; Jakarta:Penerbit: Penerbit AksiSepihak; 2009

–cet. I–Jakarta:Penerbit AksiSepihak; 2009;
xxxviii+271 hlm., 14x21 cm

ISBN 978-602-95262-0-2

Penerbit AksiSepihak
Taman Duta Mas, Blok A6, No. 25, Jakarta Barat, 11460.
E-mail : aksi.sepihak@gmail.com

Untuk T. Puspodianto, SJ.
Guru filsafat pertama saya

"*it is from immanence that a breach is expected* [...] a reservoir for eruptions of transcendence. [...] the mole of transcendence within immanence itself."

—Deleuze dan Guattari, *What Is Philosophy?*

Kata Pengantar

Dr. A. Setyo Wibowo

Bila menilik ragam penerbitan buku filsafat di tanah air, harus diakui bahwa buku pertama Martin Suryajaya ini menarik. Buku ini jelas, terstruktur dan pembaca yang teliti akan bisa mengikuti aliran argumentasi yang diajukan penulisnya. Lebih mengherankan lagi, kalau Anda telah membaca keseluruhan jalinan argumentasi filsafat di dalamnya, buku ini ditulis rekan muda kita yang belum menyelesaikan studi S-1-nya di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta. Ya, Martin memang masih berstatus mahasiswa S-1. Dan ini adalah fenomena yang mengherankan karena di tengah pesimisme akan karut marut sistem pendidikan yang tidak membuat anak-anak Indonesia berpikir mandiri dan kritis, Martin Suryajaya menunjukkan bahwa ia mampu lolos dari jebakan generasinya. Ia tekun mengolah

kultur pribadi untuk membaca secara luas, kritis dan kreatif. Ucapan selamat saya berikan kepada Martin untuk bukunya ini.

Sebagai bentuk penghargaan atas keseriusan buku ini, saya akan memberikan kepada para pembaca sedikit problematisasi atas buku ini entah itu yang bersifat teknis, pengalaman maupun tantangan filosofis agar kita semua ikut sadar bahwa, seperti kata Driyarkara, filsafat itu permainan yang serius.

Sedikit Hal Teknis

Sebagai *Kata Pengantar* untuk buku, saya tidak akan merangkumkan isi dari buku ini. Penulis akan memberikannya, dan kalau pembaca mencermati jalinan argumentasi yang tertata apik dan dipresentasikan dengan jelas oleh penulisnya, buku ini sangat bisa dipahami. Mungkin para pembaca awam akan agak kesulitan dengan berbagai istilah asing yang dianggap begitu saja sudah dipahami (ekuasi, rekuperasi, eksposisi, elaborasi, apropriasi, reapropriasi, presentasi-representasi, destruksi, posisional, imposisi, mengkonstitusi, konstatasi, kontaminasi, suplementasi, serialitas, interserialitas, progresi, *status quois*). Memang saya sendiri mengalami banyak kali kesulitan teknis seperti itu, tetapi paling tidak, upaya untuk itu tidaklah mustahil. Martin sendiri juga telah berusaha melakukannya dengan menggunakan kosa kata Indonesia: kekelindanan, gamit, menghablur, bersidekap, merepih, jamak.

Sedikit catatan ini hanya untuk menunjukkan bahwa berfilsafat di Indonesia memang sangat sulit. Bahasa kita terbatas. Dan itu dampaknya membatasi cara kita berpikir. Maka dari sudut ini, bisa dipahami bahwa kita sering mengindonesiakan secara cepat istilah asing (misalnya kata-kata dialektika, negasi, alienasi). Bila tiga contoh terakhir di telinga banyak pecinta filsafat sudah akrab, *toh* istilah-istilah itu masih memusingkan bagi pembaca awam. Banyaknya istilah asing dalam buku ini mungkin akan memperberat bukan hanya tugas pembaca awam tetapi juga para pecinta filsafat.

Hal teknis lain yang mungkin di sana-sini bisa menganggu pembaca adalah soal ketidaktepatan terjemahan. Kata "*behind each consciousness*" (hlm. 67) diterjemahkan "*dalam* kesadaran". Untuk kerangka

analisis Sartre atas Husserl apakah ada perbedaan mendasar antara "di belakang" dan "dalam"? Tentu penulis sendiri yang bisa menjelaskannya. Di halaman 197 kalimat "*all is grace*" diterjemahkan menjadi "segala sesuatunya adalah peristiwa". Kata *grace* disamakan Martin dengan *event*. Memang, lewat spekulasi melingkar-lingkar kita bisa paham bahwa setiap *event*, bila ditanggapi secara positif, adalah sebuah *charis* (Yunani), sebuah *gratia* (Latin), sebuah *grace*, sebuah rahmat yang perlu disyukuri. Namun, secara ketat, "*all is grace*" artinya adalah sekadar bahwa "semuanya adalah berkat/rahmat". Kemudian kekurangtepatan terjemahan juga saya temukan di halaman 175 ketika kata Prancis "*décallage*" (*displacement*) diterjemahkan sebagai "kemenyimpangan" atau "pemindah-tempatan". Lebih sederhana kalau dikatakan bahwa *décallage* adalah "selip" (ketidakpasan tanpa konotasi benar salah).

Dua catatan hal teknis di atas bisa jadi hanyalah sekedar soal teknis. Namun itu juga tidak menutup kemungkinan bahwa kedua hal di atas bisa jadi mencerminkan atmosfer umum filsafat kita yang dipenuhi dengan jargon-jargon ekslusif yang diciptakan secara arbitrer. Saya khawatir bahwa hal semacam itu tidak membantu kita untuk maju memahami realitas atau lebih jelek lagi membuat kita mudah salah dalam hal-hal detail sehingga bisa berakibat panjang.

Sebagai catatan teknis terakhir saya ingin sedikit menyingung cara Martin Suryajaya mengambil posisi. Pertama-tama saya harus memberikan ucapan selamat untuk keberanian Martin mengusung sebuah posisi dalam buku ini. Semua dialurkan dan mengalir dengan logis ke konklusi sebuah imanensi absolut. Meski begitu, *toh* saya memiliki beberapa catatan untuk dipertimbangkan ketika seorang pengarang berani mengambil sebuah posisi.

Pertama, secara umum kita berani mengambil posisi bila kita memiliki panorama kurang lebih lengkap dari problematik yang kita hadapi. Dan persis, di titik ini semua serba relatif. Rasa "kecukupan panoramik" seseorang berlain-lainan. Oleh karena itu, pada tataran ini tidak ada kritik yang bisa saya berikan karena setiap orang bebas mengambil posisi berdasarkan intuisi kecukupan yang dia miliki. Kedua, perbedaan sudut pandang mengenai kecukupan ini *toh* tidak mencegah masing-masing dari kita untuk mengemukakan pendapat berkenaan pengambilan posisi seseorang. Dari sudut pandang ini saya

akan mencoba memberi indikasi kekurang-lengkapan posisi imanentis yang diambil pengarang sejauh pengarang masih terlalu setia kepada satu cara baca Hegel sebagai "Hegel sistemik yang tertutup" (hlm. 35, 240).

Hegel kiri di Prancis dimulai oleh Kojève dan ini bersinggungan dengan Hegel imanentis yang dibuat oleh Jean Hyppolite. Namun ada banyak cara baca lain tentang Hegel yang juga berasal dari tahun 40-an dan 50-an (misalnya dari Gaston Fessard) yang beranak pinak juga tafsirannya sampai sekarang ini di Prancis. Di manakah kita mesti menempatkan para hegelian aktual saat ini (2009) seperti Pierre-Jean Labarrière (seorang Yesuit) dan rekannya Gwendoline Jarzyk, Jean-Louis Veillard Baron (pemikir dari *Institut Catholique*) atau Bernard Bourgeois (filsuf dari Sorbonne yang melawan segala tafsir tertutup tentang sejarah warisan Kojève yang kita lihat misalnya dalam tesis Francis Fukuyama)? Saya sendiri hanya bisa menyebutkan nama-nama itu karena saya tidak begitu antusias mendalami pemikiran Hegel dan tafsir-tafsir mereka. Namun untuk Martin yang ingin membuat pemahaman tentang imanensi dalam pemikiran Prancis aktual, sehingga untuk itu perlu menelisik ke belakang ke soal ragam tafsir Hegel di Prancis, nama-nama di atas jelas tidak bisa begitu saja disingkirkan. Tanpa ulasan tentang mereka, secara intuitif pembaca yang cukup tahu kekayaan filsafat Prancis akan langsung berkesan bahwa buku ini partisan dan terlalu mengarahkan sudut pembacaan ke tafsir tertentu. Padahal akan lebih cerdas kalau arah bacaan tetap dipegang tetapi juga dibarengi dengan diskusi yang terbuka dengan cara tafsir lain. Mengapa demikian? Karena khususnya yang bersangkutan dengan tafsir atas Hegel, pada umumnya para filsuf sangat ekstra hati-hati untuk mengatakan bahwa Hegel adalah pemikir sistemik. Peringatan seperti ini bukan hanya berfaedah tetapi juga akan menunjukkan sejauh mana *concern* kita kepada filsafat adalah *concern* kepada semangat ilmiah yang mencerahkan ataukah kita hanya memperlakukan filsafat sebagai alas kaki untuk posisi ideologis yang sempit.

Aktual atau Tidak Aktual?

Meski hampir 8 tahun (1999-2007) saya berkutat dengan filsafat di Sorbonne, Paris, ternyata saya sangat tidak aktual dengan apa yang terjadi di sana. Martin Suryajaya menulis tentang ramainya jagad filsafat Perancis di tahun 90-an dengan nama-nama Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Ernesto Laclau, Slavoj Žizek, Antonio Negri dan Michael Hardt (hlm. 203), Alain Badiou, Michel Henry dan François Laruelle. Hanya dua nama yang saya ingat. Tentang Michel Henry, saya pernah mengikuti bedah bukunya di *Institut Catholique* di Paris. Dan sepemahaman saya, Michel Henry sama sekali bukan filsuf yang "mendestruksi transendensi" atau yang percaya kepada imanensi absolut tanpa kompromi (hlm. 249-250). Segaris dengan Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion dan Jean-Louis Chrétien, waktu itu saya membayangkan bahwa Michel Henry adalah salah satu pemikir yang terlibat dalam *tournant théologique* (titik balik teologis, atau kasarnya filsuf religius) yang justru mengintrodusir persoalan "yang transenden" dalam analisis fenomenogi. Meski tidak berbicara tentang teologi positif, *toh* Michel Henry tetapi bisa dinilai sebagai memasukkan kembali semacam "keillahian" dalam analisisnya tentang dasar-dasar penampakan (fenomen) yang adalah hidup itu sendiri. "Imanensi adalah cara paling asali bagaimana pewahyuan yang transenden terpenuhi, dalam dirinya sendiri (imanensi) adalah esensi asali pewahyuan (*révélation*)", begitu tulis Michel Henry (*L'essence de la manifestation*, hlm. 279-280). Itu makanya, salah satu topik kajian Michel Henry adalah merenungkan inkarnasi Yesus Kristus dari sudut pandang fenomenologis (dalam buku berjudul *C'est moi la vérité, Akulah Kebenaran*). Namun saya tidak berani mengatakan secara terlalu jelas mana tafsir yang kurang lebih benar tentang beliau karena saya tidak pernah lagi mengutak-utik fenomenologi Prancis semenjak saya berbalik ke filsafat klasik Yunani. Posisi yang menuduh Michel Henry, Levinas dan Ricoeur sebagai pengusung "fenomenologi religius" bisa dilihat dalam buku Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française,* Editions de l'éclat, 1991, hlm. 7, 21, 58-64; dan buku berikutnya dari pengarang yang sama *La phénoménologie éclatée,* Editions de l'éclat, 1998, hlm. 9, 15. Bila menilik balik semua itu, maka saya memang keheranan ketika Martin justru menganggap Michel Henry

sebagai salah satu penerus inspirasi Deleuze yang berposisi imanentis. Mungkin memang ada pemikir-pemikir yang menafsirkan Michel Henry seperti itu yang diikuti Martin, namun sekali lagi, saya sendiri merasa tidak berkompetensi untuk memasuki detail perdebatannya.

Nama kedua yang saya ingat adalah Jean-Luc Nancy karena kebetulan di suatu tahun 2001 saya *nyasar* ke sebuah seminarnya Jacques Derrida dan ikut mendengarkan bagaimana ia menceritakan isi buku barunya tentang *le toucher* (sentuhan). Itu pun bukan pertemuan yang mengesan karena beliau berbicara sangat rumit sekali dan akhirnya dengan penuh kekagetan mengatakan penemuan terbarunya bahwa *actus* selalu mendahului *potentia*!

Bagi saya pribadi, mahasiswa S-2 filsafat klasik, hal itu sama sekali tidak mengesankan karena saya sudah lama mendengar bahwa Aristoteles mengajarkan hal itu dalam dalam bukunya *Metafisika*. Bila kayu (*potentia*) bisa menjadi meja (*actus*), memang secara kronologis *potentia* mendahului *actus*. Namun, bila dilihat bahwa dalam perubahan (*metabole*) ada agen luar yang menjalankannya, seorang tukang kayu, maka seni bertukang (sebuah *actus*) memang mendahului proses perubahan kayu menjadi meja tersebut. Dengan demikian, kalau mau dilihat prioritas ontologisnya, *actus* ("apa itu meja" menurut seni bertukang) selalu mendahului *potentia* (virtualitas meja dari kayu—karena baru berbentuk sebongkah kayu).

Dengan itu saya mau mengatakan bahwa pertama, mungkin saya memang tidak aktual dengan perkembangan "filsafat kontemporer" Prancis yang dibahas Martin Suryajaya mengingat pernak-pernik fenomenologi Prancis memang rumit. Mereka semua mendasarkan diri pada Heidegger dan terutama Husserl. Kalau untuk Heidegger kurang lebih kita memiliki teksnya secara lengkap, dan *toh* hal itu tidak mencegah dua atau tiga "lingkaran heideggerian" untuk selalu bertempur sampai saat ini di Prancis. Sementara untuk Husserl problemnya menjadi lebih parah lagi karena belum semua teks-nya dipublikasikan. Masih banyak teks *inédit* (yang belum diedisikan, dipublikasikan) dan menunggu kesabaran para peneliti untuk mengungkap apa yang kira-kira menjadi pemikiran beliau. Bila mengingat hal itu, orang mesti sadar bahwa memasuki fenomenologi berarti memasuki ranah di mana banyak rimba perawan yang mesti diperjelas (sejauh

bisa) terlebih dahulu.

Dan kedua, dari perspektif sempit saya sendiri yang bertitik-tolak dari filsafat Yunani, saya kadang curiga bahwa "aktualitas" yang dibahas para filsuf kontemporer, seperti ungkapan Jean-Luc Nancy, sebenarnya tidak terlalu aktual mengingat para filsuf Yunani sudah membahasnya. Mungkin hanya bahasanya saja yang lain, atau kerumitan penjelasannya saja yang menggegerkan, tetapi substansinya jangan-jangan belum bergerak jauh dari apa yang sudah diketengahkan para filsuf klasik.

Buku Martin ini banyak berbicara tentang problem imanensi, *telos* (finalitas, tujuan), transendensi untuk memahami realitas. Tanpa masuk ke detail siapa berpendapat bagaimana, secara gampang kita bisa membahas dengan bertanya apakah virtualitas selalu secara niscaya memiliki finalitas (sederhananya, apakah sebuah kayu secara niscaya memiliki tujuan menjadi meja kayu?). Bila kita memakai skema aristotelian, jawabannya tentu saja sekaligus mudah dan tidak mudah karena a) tergantung dari tukang kayunya dan b) tergantung dari materinya (kayunya). Pertama, hal itu tergantung dari tukang kayunya karena kalau ia hendak menjadikannya kayu bakar, berarti finalitas kayu tersebut adalah menjadi "kayu bakar". Kalau oleh tukangnya dijadikan tongkat *base ball,* berarti finalitas kayu tersebut adalah "tongkat *base ball*". Jadi, kayu sebagai virtualitas tidak dengan sendirinya memiliki finalitas tertentu. Memiliki finalitas iya, tetapi finalitas-meja-kayu jelas tidak. Finalitas sebuah materi bisa bermacam-macam tergantung dari tukang kayunya (penyebab efektifnya), meski ia juga tidak bisa sewenang-wenang karena sebagai tukang kayu ia tidak bisa memberikan *forma* kabel penghantar listrik kepada kayu tersebut. Di bagian kedua ini, kita terikat pada ke-kayu-an itu sendiri yang sebagai sebuah virtualitas (*materia*) tidak bisa memiliki finalitas menjadi apa pun! Sama seperti air tidak bisa menjadi meja, kayu jelas tidak bisa dijadikan kabel penghantar listrik. Prinsip aristotelian berlaku: "tidak sembarang *materia* bisa menerima sembarang *forma*". Dengan bahasa canggihnya kita bisa mengatakan bahwa virtualitas bukanlah virtualitas untuk menjadi apa saja.

Analisis tentang perubahan (*metabole*) di atas secara umum dirangkum dalam doktrin perubahan aristotelian yang mengajarkan

bahwa "sesuatu berubah menjadi sesuatu yang lainnya karena sebab dari luar atau dari dalam dirinya sendiri" (*Metafisika Theta,* buku I, 1046 a 11-12). Artinya, di tingkat pertama di atas kita sudah membicarakan tentang virtualitas sebagai sesuatu yang pasif yang menunggu diubah menjadi sesuatu yang lain. Namun ditingkat kedua, Aristoteles mengajak kita berpikir tentang sebuah virtualitas yang sudah sepenuhnya aktual, sehingga kalau ada semacam "perubahan" (dari virtual/pasif ke aktual/aktif) sebenarnya tidak terjadi perubahan di situ, karena yang terjadi hanyalah perubahan dari *actus* ke *actus* lainnya. Virtualitas di level kedua ini sudah merupakan *entelecheia* (sesuatu yang sudah memiliki *telos*-nya, final, aktual). Seorang tukang kayu adalah aktual tukang kayu. Meski ia sedang tertidur lelap, ia tidak kehilangan seni tukang kayunya. Nanti kalau ia bangun, ia akan bekerja lagi persis secara sempurna sama seperti ketika ia belum tidur. Dalam arti ini, tukang kayu yang tidur adalah virtualitas, sedangkan saat ia bekerja, ia menjadi aktualitas (*energeia*). Dan di antara keduanya, meski bisa dibedakan, *toh* tidak ada "perubahan". Dengan bahasa lain, kalau di tingkat pertama ada perubahan riil dan gerak riil, maka di tingkat kedua perubahan yang terjadi "tanpa perubahan" dan gerak yang terjadi "tanpa pergerakan".

Distingsi semacam ini masih sangat aktual kalau kita mencoba menjadikannya kerangka untuk membaca tafsiran Jean Hyppolite atas Hegel. Kita menjadi lebih mengerti bahwa yang dinamakan "dikotomi internal dalam Yang Absolut", atau aktivitas "refleksi diri" tidak mesti se-imanen yang dia katakan. Sebuah *self-positing* dari Yang Absolut (bdk. hlm. 39, catatan kaki 87) menurut saya adalah sebuah *gerak*, namun kita tidak melihat pergerakan atau perubahan riilnya karena kita berada di tataran *Vernunft* atau kalau mengikuti Aristoteles kita berada di tataran "gerak tanpa pergerakan". Memang tidak ada sebuah "awal/permulaan" gerak karena pada tataran ini kita memang berbicara tentang sesuatu yang sudah aktual di mana tingkat "geraknya" hanyalah sekedar perubahan *actus* ke *actus* lainnya (sirkularitas). Namun kita tidak boleh lupa bahwa untuk sampai ke situ, Roh Absolut mesti terbang melampaui keseharian pengalaman. Dan memasuki dialektika esensial dalam Roh Absolut tidak berarti membuang proses negatif yang membimbing realitas. Sama seperti memahami

"perubahan tanpa perubahan" dalam Metafisika aristotelian tidak berarti lalu kita diajak membuang semua perubahan konkret di mana dunia sehari-hari ini ditandai oleh para tukang kayu yang mengolah bahan kayu menjadi patung atau meja. Dalam *Fenomenologi Roh*, analisis Hegel tentang agama alamiah, lalu agama artistik (representatif) dan agama pewahyuan ("di mana Roh Absolut terbeberkan") apakah mengimplikasikan bahwa yang pertama dan kedua harus dibuang karena yang terbaik adalah yang terakhir? Ataukah paparan dialektis Hegel itu hanya menunjukkan pentingnya untuk selalu "bergerak" dalam level kehidupan apa pun yang sedang dijalani? Menurut saya, sangat naïf kalau kita berpikir seolah-olah setelah Hegel bersabda lalu agama alamiah (penyembah gunung, tumbuhan) dan agama artistik (penyembah patung, totem, klenik) hilang….. Lebih naif lagi kalau berpikir bahwa agama wahyu menjadi pemungkas sejarah! Dan akan lebih sangat naïf lagi kalau seolah-olah berkat fatwa Hegel semua agama lalu "terpahami" artinya "selesai". Bagi saya, Hegel hanyalah menawarkan cara pandang terhadap realitas: yaitu lewat gerak, negasi, dialektika. Dan itu yang bertahan sampai sekarang ini. Apakah gerak itu sirkular artinya tertutup, ataukah gerak itu tampaknya saja sirkular karena sebenarnya spiral sehingga yang lebih penting adalah geraknya itu sendiri daripada penampakan bentuknya, saya kira di setiap posisi kita mesti mencoba untuk bersikap secara agak intelijen.

Titik Tolak Problem Imanensi-Transendensi

Berkenaan dengan kecurigaan saya tentang aktualitas wacana yang pernah saya dengar dari Jean-Luc Nancy, saya ingin mengatakan hal lain lagi, sebuah catatan pribadi yang sangat penting berkenaan dengan tema buku ini yang membahas "imanensi" yang mau tak mau lalu harus membahas juga kata pembeda lawannya yaitu "transendensi". Sejauh saya tahu dan bergulat dalam filsafat klasik, *tidak ada* problem "imanensi/transendensi" dalam filsafat Yunani. Namun, kalau kita mau memaksakan istilah yang anakronis ini ke periode Yunani, maka saya bisa mengatakan bahwa filsafat Yunani adalah filsafat imanensi. Ia bersifat demikian sejauh dikontraskan dengan filsafat kristiani (dan filsafat agama-agama pada umumnya) yang adalah filsa-

fat transendensi. Lalu di mana titik perbedaan Yunani dan Kristianisme? Letak utamanya pada doktrin penciptaan.

Filsafat Yunani yang mengajarkan hierarki "ada", entah itu di Platon, Aristoteles atau sampai ke versi detailnya di Neoplatonisme, memberikan topografi atasnya dalam kerangka "imanensi". Filsafat Yunani tidak mengenal sebuah "ada" yang benar-benar terpisah dari "ada-ada" lainnya. Meski berjenjang-jenjang dan berbeda tingkat (batu, tanah, tumbuhan, binatang, manusia, Jiwa Bintang-Bintang, Jiwa Planet, Jiwa Dunia, *Noûs*/Intellek (Ada, Pikiran, Hidup), dan *Yang Satu*) semua itu ada *di dalam* satu kosmos yang sama. Meski di teks platonisian dan plotinian ada istilah-istilah *huper, epekeina* (artinya "melampaui, *beyond"*)*, toh* itu hanya menggambarkan sesuatu yang masih *di dalam* kosmos yang sama. Bahkan, ketika teks-teks Aristoteles diberi judul Metafisika, kata *meta* di situ pun hanya merujuk secara lebih sederhana pada istilah "setelah fisika". Dengan demikian, bila dikontraskan dengan keyakinan akan Tuhan Pencipta yang transenden, filsafat Yunani adalah spekulasi yang murni dalam imanensi.

Apa konsekuensinya? Artinya, ketika orang membahas problematika imanensi/transendensi, orang mengambil posisi yang jelas. Bila ia hanya membela imanensi, artinya seseorang memasukkan diri dalam konteks filsafat pagan Yunani. Sementara bila ia hanya membela transendensi, artinya orang memasukkan diri dalam posisi defensif filsafat Agama. Tentu variasi bisa diperlihatkan untuk menjelaskan perbedaan tingkat sebuah posisi. Namun, garis besarnya seperti itu: mengakui penciptaan atau menolak penciptaan. Di dunia Eropa, produk dari "bapak Yunani ibu Ibrani", telah lama pemikiran filosofis bercampur aduk. Namun akhir-akhir ini memang ada gerakan pemurnian, di mana orang berusaha melepaskan diri dari Kristianisme (doktrin penciptaan) untuk kembali ke Yunani (doktrin pagan).

Namun mengapa orang kadang menumpang-tindihkan kategori imanensi/transendensi ke filsafat Yunani? Mengapa posisi problem pembahasan ini menjadi ruwet? Boleh jadi karena kita hanya mewarisi tradisi pengkristenan Platon dan Aristoteles yang ujungnya masih kita rasakan dalam analisis "onto-theo-logis"-nya Heidegger. Ada semacam keruwetan yang dibuat sehingga seolah-olah filsafat Yunani berspekulasi mengenai sesuatu yang transenden.

Deleuze melakukan hal yang sama. Secara posisi jelas kelihatan bahwa ia membela imanensi (paganisme Yunani), namun ia melakukan sedemikian rupa sehingga seolah-olah di Yunani juga ada problem transendensi. Ini yang membuat analisis Deleuze susah dicerna karena sekali lagi, kata "imanensi" dan "transendensi" *in strictu sensu* tidak berbunyi apa-apa untuk membahasakan Aristoteles. Keruwetan ini menampak misalnya di halaman 193 saat Martin Suryajaya mengatakan ulang doktrin Deleuze tentang imanensi sebagai *sebuah* kehidupan, di mana "imanensi" di situ teraktualisasikan—bukan dalam arti pengisian sebuah *privation* (*steresis*)—menjadi subyek dan objek. Sehingga kalau kita bicara tentang "transendensi", ia hanyalah *efek* (produk) dari "imanensi".

Pada tingkat pertama, ada problem perubahan (*metabole*) dari potentialitas menjadi aktualitas, dan bahwa akhirnya menurut Aristoteles, perubahan metafisis adalah perubahan dari *actus* satu ke *actus* lainnya. Apakah dalam proses ini ada semacam "pengisian"? Dari satu *actus* ke *actus* lainnya apa ada problem "kekurangan"? Secara definisi, *actus* artinya sudah teraktualisir, artinya tidak kekurangan apa pun. *Steresis* (*privation*) pada kategori perubahan yang ditandai dengan perubahan riil memang bisa dianggap memiliki "kekurangan". Namun, dalam tataran perubahan yang tidak ditandai dengan perubahan (*actus* satu ke *actus* lainnya), sulit membayangkan bahwa *steresis* di situ masih dihinggapi oleh sebuah "kekurangan". *Steresis* hanyalah kategori logis, sama seperti halnya *potentia, actus, energeia, entelecheia* adalah perangkat logis untuk menata pemahaman kita tentang realitas.

Pada tingkat kedua, dari analisis aristotelian kemudian melompat ke afirmasi bernuansa religius seperti "transendensi selalu merupakan produk dari imanensi", Deleuze membuat orang bingung. Tumpang tindih kategori kristiani ke kategori Yunani ini tentu sah-sah saja kalau membuat orang lalu bertanya-tanya bagaimana mungkin "Tuhan pencipta menjadi produk dari dunia ciptaan". Tentu Deleuze tidak memaksudkan untuk mengatakan ulang teori-teori usang tentang tuhan antropomorfis para filsuf atheis. Ia pun pasti tidak sedang mengajar teori tuhan proyektif dari Feuerbach. Ia pasti memaksudkan sesuatu yang lebih jeli dan halus, namun apakah itu? Kita tidak tahu. Kita hanya bisa berhandai-handai. Bila ia berpretensi mengajari para

teolog bahwa Tuhan pencipta adalah hasil evolusi buta kosmos ini (hidup ini sendiri sebagai imanensi absolut), tentu ia salah tempat. Ataukah ia memang memaksudkan bahwa evolusi yang buta dari dirinya sendiri menghasilkan manusia, yang lantas manusia ini menciptakan kategori-kategori Tuhan: sehingga, transendensi adalah produk imanensi? Bisa saja ia berpendapat demikian. Dan bila demikian, itu memang pendapat Deleuze, dia berhak mengatakannya, tetapi mesti secara adekuat mengargumentasikannya bagaimana teori evolusi yang masih hipotetik itu bisa menghasilkan transendensi (Tuhan Pencipta). Para teolog kristiani sendiri bersikap lebih hati-hati. Di satu sisi mereka menghormati teori evolusi yang selalu masih sedang diperdebatkan, di sisi lain mereka berpendapat bahwa soal Tuhan adalah soal pewahyuan: inisiatif dari Tuhan sendiri yang mengkomunikasikan diri-Nya kepada manusia. Di situ tidak ada pretensi saintifik apa pun untuk membenarkan posisi iman ini.

Seandainya *tidak ada* tumpang tindih konseptual, mungkin lebih enak. Bicarakan saja Aristoteles yang memang "imanen", dan uraikan saja bagaimana konsepsinya tentang "imanensi" *toh* sampai ke sesuatu yang—tanpa lolos keluar dari "imanensi" itu sendiri— "transenden" (konsep tentang *actus* murni). Dan akan lebih enak lagi bila semua kata "imanen" dan "transenden" itu *dihapus*, dan diganti dengan istilah-istilah yang lebih membantu…. Karena bila tidak, sangat susah untuk memahami Deleuze sebagaimana dirangkum oleh Martin Suryajaya seperti berikut ini : "konsep, kata-kata, meja, sore hari – semua koeksis dalam ranah yang sama, yakni ranah transendental (*transcendental field*) atau ranah imanensi (*plane of immanence*). Ranah ini bukan kesadaran … . Corak transendental ini mesti dibedakan dari 'transenden': ranah imanensi itu bersifat transendental namun subyek dan obyek bersifat transenden" (hlm. 193). Atau, "Kategori negatif seperti transendensi memang dijadikan internal terhadap imanensi, tetapi *bukan* sebagai pengandaian—sebagai suatu *constitutive lack,* misalnya—melainkan sebagai residu ilusif semata (sebagai ekses) dari imanensi itu sendiri" (hlm. 250). Di depan ungkapan arbitrer seperti itu, kita hanya diajak untuk iya-iya mengiyai apa pun kata Deleuze tanpa benar-benar mengerti apa maksud sebenarnya, mengapa ranah transendental itu imanen dan mesti berbeda dari transenden lainnya

yang berfungsi sebagai "pengandaian". Saya khawatir kita berada dalam tataran kesewenang-wenangan istilah di mana transenden tidak lagi bermakna transenden dan imanen tidak lagi bermakna imanen, namun masing-masing mesti diisi sesuai keinginan kita sendiri-sendiri. Atau, barangkali ini memang akibat dari keruwetan orang yang mau berbicara tentang imanensi tetapi tidak mau mengakui bahwa ia masih terkerangkeng dalam transendensi karena *in strictu sensu* kita memang tidak bisa berbicara tentang imanensi tanpa berbicara tentang transendensi, dan sebaliknya.

Keruwetan ini muncul lagi tatkala Deleuze mengkritik strukturalisme dengan menyingggung doktrin *to Hen* (*Yang Satu*) plotinian sebagai "hakikat segala hakikat, alias yang-real" (hlm. 165). Mungkin ini gara-gara Maurice de Gandillac (salah satu ahli Plotinos di Sorbonne tahun 50-an) guru Deleuze. De Gandillac memang membaca Neoplatonisme secara sangat mistis. Dan bacaaan ini sekarang hanyalah bagian dari sejarah, namun tak ada lagi orang yang mengikutinya. Saya sendiri tidak tertarik dengan karut marut pencampuradukan konsep yang dibuat de Gandillac.

Pada masa tertentu, di *Ecole Pratique des Hautes Etudes* maupun di Sorbonne ada orang-orang seperti Emile Bréhier (raksasa ahli Plotinos dari awal abad 20) dan Maurice de Gandillac (ahli Plotinos di pertengahan abad 20) yang melihat Plotinos dan Neoplatonisme sebagai filsafat tentang "yang transenden". Mereka tidak sepenuhnya bisa disalahkan. Berabad-abad Neoplatonisme menjadi tulang punggung filsafat religius kristiani, islami maupun teosofi. Maka sangat dipahami kalau Deleuze juga mewarisi sudut pandang simplistik yang mengatakan *Yang Satu* dari Plotinos bersifat "transenden", dan menjadi penyebab emanatif bagi adaan-adaan di dunia ini (hlm. 249).

Kata "emanasi" sendiri sekarang dihindari oleh para peneliti Plotinos. Istilah Yunani *proodos* hanya merujuk proses sebuah *prosesi* (iring-iringan, arak-arakan), di mana dari *Yang Satu* berturut-turut muncul adaan-adaan lain (dan pada gilirannya, adaan ini memunculkan urutan adaan yang lainnya lagi mengikuti pola *Yang Satu*). Prosesi itu sendiri memakai dua prinsip: dari sudut penyebaban: sang penyebab tidak ditemukan dalam efeknya (karena sang penyebab selalu lebih besar dari yang disebabkannya); sementara dari sudut efek: si efek

selalu berpartisipasi kepada penyebabnya (si efek selalu terangkumi dalam penyebabnya). Skema prosesual ini menyatukan keterpisahan dan keterangkuman segala hal sekaligus. *Yang Satu* terpisah dari efek-efek di bawahnya, sama seperti *Noûs* juga terpisah dari jiwa manusia (itu makanya Plotinos berspekulasi bahwa ada bagian dari jiwa kita yang *tidak turun* bersama tubuh kita saat ini). Namun, dari sudut pandang lain, bisa pula dikatakan bahwa "semua berada di dalam semua sesuai derajat masing-masing". Di dalam bebatuan *Noûs* hadir…. Dan bukan hanya *Noûs*, bahkan bisa dikatakan bahwa di debu, di kucing, di manusia, di kosmos sampai ke *Noûs* sendiri, dengan caranya yang gradual *Yang Satu* hadir dalam diri mereka. Itu makanya Deleuze sama sekali reduktif dan menyatakan separo kebenaran ketika mengatakan adanya keterputusan total antara *Yang Satu* dengan efek-efek lain yang muncul darinya (bdk. hlm. 248, catatan kaki 111). Dan kita tahu bahwa separo kebenaran selain berbahaya juga jelas bukan kebenaran.

Guna mempertegas separo kebenaran deleuzian yang berbahaya di atas, berkenaan dengan pemikiran Plotinos, saya berani mengatakan secara kategoris bahwa *Yang Satu* plotinian tidak mungkin bersifat transenden dalam pengertian mistis. *Yang Satu* itu juga sama sekali bukan "hakikat" (pun sebagai "hakikat dari segala hakikat) atau "yang-real"! Yang terakhir ini adalah ciri *Noûs* (Intelek). *Yang Satu*, meski ia tidak bisa dikatakan atau dipikirkan (karena *hupernoein*), menurut saya, tetaplah berada dalam skema *di dalam* kosmos ini: "ada"-nya *Yang Satu* melampaui semua karena sesungguhnya ia "supra-ada", kalau mau dikatakan sebagai sebuah "ketiadaan" maka ia adalah ketiadaan-*par excellence* yang positif dan justru menjadi sumber segala yang ada dimulai dengan tingkat pertama *Noûs* (yang adanya bersifat "Satu-Banyak") lalu tingkat kedua *Psukhe* (yang ada-nya bersifat "Satu *dan* Banyak"), lalu dunia kita ini yang ada-nya bersifat "tiada" dalam arti negatif (sebuah ketiadaan-*par défaut*). Bacaan terbaru terhadap Plotinos menggunakan skema argumentasi tiga hipotesis dalam buku *Parmenides*-nya Platon untuk membahas realitas *Yang Satu, Noûs* dan *Psukhe*. Deleuze tidak lengkap membaca Plotinos karena ia secara simplistik menyederhanakan seolah-olah Plotinos berhenti di hipotesis pertama *Parmenides* (lih. hlm. 248). Nah, kalau akhirnya kita kembali ke problem "transendensi" dan "imanensi," mungkin kalau

kita mau mengkontraskan Plotinos dengan filsafat kristiani, saya berani mengatakan bahwa Yang Satu, *Noûs, Psukhe* dan *Dunia* ini benar-benar bersifat "imanen". Namun saya cenderung menghindari istilah anakronis ini karena problematika "imanensi" tidak pernah menjadi masalah bagi Plotinos dan para filsuf Yunani pada umumnya. Kata "Imanensi" adalah kata yang tidak membantu untuk memahami kekayaan problematika pemikiran soal "keterpisahan sekaligus kesalingterangkuman segala sesuatu", "satu dan banyak", "perubahan dan gerak".

Kepercayaan kepada Imanensi

Bertitik tolak dari penumpang-tindihan istilah yang mengatakan bahwa sejak di Yunani sudah ada "transendensi", sehingga dengan demikian seluruh tradisi filsafat berbicara tentang "transendensi", akibatnya kita menjadi cukup kerepotan untuk selalu membedakan "transendensi yang imanen" dari "transendensi yang transenden (agamais)" di satu sisi, dan "imanensi yang imanen" dari "imanensi yang bersupposisi transendental (agamais)" di sisi lain.

Buku yang baik biasanya mengklarifikasi posisi dan istilah dengan cukup jelas sehingga se-spekulatif apa pun argumentasinya, kita tidak diwajibkan setiap kali membedakan makna sebuah kata menjadi ini atau itu. Sejak Heidegger, lalu dilanjutkan dengan fenomenologi *à la française*, kita memang cukup direpotkan dengan kata-kata rumit seperti: *das Nicht* (ketiadaan) yang lebih ada daripada adaan-adaan yang kita kenali ini, namun ketiadaan di situ bukanlah *nihil* dalam konteks *ex nihilo*-nya Kristianisme melainkan sebuah *nihil* lain yang tak ada hubungannya dengan penciptaan, dengan kata lain sebuah *nihil* imanen bukan *nihil* dalam kaitannya dengan yang transenden. Di satu sisi kita bisa kagum dengan kehebatan bahasa Jerman dan Prancis yang bisa membuat sebuah kata bermain-main, namun di sisi lain, harus diakui, sangat melelahkan. Dan lebih parah lagi, seturut komentar Jeanne Hersche, semua klarifikasi kata yang dibuat Heidegger dengan sedemikian detil adalah sebuah pencerahan yang malah membutakan.

Dalam garis membela "ketiadaan yang imanen" (artinya, ke-

tiadaan yang tidak ada kaitannya dengan penciptaan) inilah Martin Suryajawa, misalnya, menilik Blanchot (hlm .78). Sangat pintar cara Blanchot untuk mengatakan bahwa tidak ada "kreasi/penciptaan". Seturut paparan penulis, Blanchot mengatakan bahwa seni lahir dari ketiadaan, atau dengan kata lain seni itu lahir dalam gerak kelahirannya yang tanpa awal dan akhir. Padahal biasanya kita berpikir bahwa karya seni itu lahir dari senimannya, dan seniman itu lahir dari penciptaan. Pola "penciptaan" inilah yang ditolak Blanchot. Seni tidak tercipta. Seni lahir dari gerak kelahirannya sendiri. Artinya, di satu sisi ada afirmasi tentang imanensi, yaitu ketiadaan dalam arti non-kreasionis, dan di sisi lain ada afirmasi transendensi, yang tidak ada hubungannya dengan pencipta melainkan transendensi dalam arti gerak. Jadi, imanensi (ketiadaan) itu sendiri sudah mengandungi transendensi (gerak). Maka, tidak perlu berbicara tentang penciptaan dan pencipta karena tanpa itu pun kita bisa berbicara tentang imanensi yang transenden dalam arti "non-kreasionis". Tidak mudah memang, karena setiap kali kata "imanensi dan transendensi" mesti diberi penjelasan sebagai "non-kreasionis". Dan kalau kita berbicara tentang "gerak" pun, ia adalah sebuah gerak tanpa *telos*. Kalau penciptaan Tuhan memiliki *telos* "kebaikan", maka kemunculan seni adalah non-finalistik karena "tak ada yang dicipta, tak ada yang diselesakan" (hlm. 80).

Dengan pola berpikir seperti itu, maka jelas bahwa yang paling misterius dan paling mendalam dari segala hal bukanlah Tuhan, melainkan kata "*itu ada* (*it is*)". Kata dari Mallarmé itu aslinya "*il y a*" (*there is*) ataukah "*c'est*" (*it is*)? Apa pun jawabannya, yang jelas kedua kata ini tidak berbunyi apa-apa bagi publik Melayu pada umumnya, karena kita tidak pernah memproblematisir kata fundamental dalam berbahasa dan berpikir orang indo-eropa "*be, être*" atau "*einai*" yang praktis serba implisit dalam cara kita berpikir dan berbahasa. Namun lepas dari letak penting kata tersebut dalam kajian filafat, satu hal yang patut dicatat, baik Blanchot maupun Mallarmé sangat detail, rinci dan penuh rasa hormat ketika berbicara tentang ketiadaan yang jauh lebih ada daripada adaan yang biasa kita mengerti, di mana "itu ada" diberi label sebagai misteri dari segala misteri. Seperti para teolog negatif yang bisa berpanjang lebar menggunakan segala analogi dan deskripsi untuk menggambarkan Tuhan yang adalah misteri, kita bisa menyak-

sikan kesaman devosi dari cara mereka berbicara tentang imanensi. Blanchot bahkan menganjurkan sebuah "kepasrahan"… (hlm. 80), "gestur nokturnal yang tanpa tujuan dan tanpa kegunaan" (hlm. 95). Dalam kacamata Martin, Blanchot belum total karena ia masih jatuh dalam "teologisasi imanensi" (hlm. 97), sejauh ia masih jatuh dalam mediasi/negasi yang artinya "mengintrodusir transendensi pada jantung imanensi". Memang, Blanchot menolak Tuhan sebagai sebuah "transendensi yang penuh di luar sistem", namun ia belum sampai kepada afirmasi total tentang imanensi karena ia masih menyelundupkan semacam transendensi ke dalam jantung imanensi. Penyelundupan ini tampak dalam "mekanisme suplementasi, aktivitas pemindah-tempatan elemen yang di sisi lain *dalam* ranah untuk menyumpal 'kebocoran' di suatu sisi dengan bermodelkan pada sesuatu yang *tidak* ada di dalam ranah".

Kalau ada "iman" kepada kepada imanensi total, Martin Suryajaya tampaknya menemukan hal itu dalam diri Nietzsche! Martin melihat bahwa dalam Nietzsche ada cara otentik untuk mengatakan "Ya" pada hidup, pada imanensi. Dalam diri Nietzsche tidak pernah ada "affirmasi atas transendensi" karena melakukan itu artinya melakukan "negasi atas diri sendiri". Dan begitu mengafirmasi transendensi artinya kita meletakkan diri sebagai dia yang mengharapkan Sang Tuan, artinya menjadikan diri sendiri budak. Itulah inti *ressentiment*. Oleh karena itu, satu-satunya afirmasi yang ada hanyalah afirmasi imanensi. Dan persoalan afirmasi imanensi warisan Nietzsche inilah yang menyibukkan para filsuf kontemporer Prancis sejak tahun 60-an hingga *hari ini* (bdk. uraian Martin hlm. 59).

Dengan merujuk pada Nietzsche, dalam "iman" akan afirmasi imanensi, Martin merasa telah mendapatkan pemenuhan "kebutuhannya". Lewat kritikannya kepada transendensi dan transendensiasi, Martin berhasil membalikkan cara berpikir orang untuk akhirnya mengatakan bahwa yang paling benar adalah afirmasi imanensi. Bukannya melihat ke dalam "diri Martin sendiri" (kebutuhannya), Martin justru "menyalahkan" para pemikir transenden yang masih percaya pada sebuah X di seberang sana, sebuah transendensi mutlak. *Hélas* (Sayang), Martin justru persis melakukan apa yang sudah diramalkan oleh Nietzsche: bermoralitas budak, artinya, hanya bertindak sejauh

mereaksi belaka dan disetir oleh kebencian (*ressentiment*) kepada dunia yang *hostile* (dirasakan bermusuhan) padanya.

Itulah cara saya menerapkan secara literal analisis Nietzsche dalam *Genealogy of Morals* yang dikutip oleh Martin (catatan kaki 140 hlm. 59) kepada diri Martin sendiri. Saya terjemahkan *à la* kadarnya teks Nietzsche tersebut: "Cara pembalikan memandang nilai (*value-positing eye*)—*kebutuhan* ini (this *need*) untuk mengarahkan pandangan ke luar dan bukannya kepada dirinya sendiri—adalah esensi dari *ressentiment*: (artinya) supaya bisa eksis, moralitas budak selalu pertama-tama membutuhkan (adanya) dunia luar yang memusuhinya; (moralitas budak) membutuhkan (it needs), kalau kita bicara secara fisiologis, stimulus eksternal supaya bisa bertindak (to act)—tindakannya secara mendasar adalah reaksi (its action is fundamentally reaction)".

Dalam kacamata Nietzsche, bila ada orang yang "beriman" kepada transendensi, imanensi, Tuhan, Ketiadaan Tuhan, atau *apa pun* termasuk Nihilisme atau Nietzscheisme, genealogi nietzschean akan memperlihatkan bahwa "iman" tersebut hanyalah strategi "pembalikan arah" yang lebih dalam lagi merupakan akibat kebutuhan akan sesuatu….. Bukannya melihat ada apa dengan dirinya sendiri, orang yang disetir oleh *ressentiment* selalu lari mempermasalahkan sesuatu di luar dirinya. Bila secara psikologis analisis nietzschean menunjukkan adanya masalah, secara fisiologis Nietzsche memperjelas bahwa manusia ressentiment adalah dia yang selalu butuh stimulus fisis eksternal agar bisa melakukan, atau tepatnya, me-*reaksi* sesuatu. Artinya, dalam aktivitas reaktif seperti itu sama sekali *tidak ada kreativitas,* tidak ada kegembiraan, tidak ada kehidupan. Inilah orang-orang bermental budak yang masih butuh mengarahkan pandangannya keluar untuk percaya pada X (yang isinya bisa saja berujud Tuhan, Transendensi, Imanensi Setengah, Imanensi Total, atau apa pun).

Bila kita konsekuen dengan kacamata nietzschean, *aktivitas tidak kreatif* itu tampak misalnya dari sekedar pembalik-pembalikan analisis. Bila tradisi teologis "menjadikan imanensi hanya sebagai *momen* yang akan segera dilampaui pada derajat emananansi tertentu, Deleuze (….) menjungkalkan kooptasi teologis ini dengan melakukan pembalikan radikal : bukan imanensi yang merupakan momen transendensi, melainkan transendensi itu sendirilah yang merupakan mo-

men dari imanensi (…)" (hlm. 249). Bila teologi menjadikan imanensi sebagai ilusi, maka Deleuze menjadikan transendensi sebagai ilusi. Bila teologi percaya pada transendensi absolut (dan imanensi hanya ilusif), maka deleuzeisme percaya pada imanensi absolut dan tanpa kompromi di mana transendensi hanya ilusif. Kalau kita mencerna kisah Zarathustra dari Nietzsche, model pembalik-balikkan seperti itu adalah ciri mental budak. Bagaimana mungkin bisa kreatif kalau yang dilakukan hanya membalikkan apa yang semula "Kamu harus" (figur Unta dalam Zarathustra) menjadi "Aku mau" (figur Singa)? Bukankah kedua pihak masih saja jatuh dalam skema yang sama: reaktif? Pertanyaan saya tentang kreativitas juga relevan untuk menanggapi program Martin yang ingin melawan tritunggal fundamentalisme (nasional, agama dan pasar) dengan fundamentalisme imanensi.

Batas Diri Di Depan Klaim Besar

Nietzsche memang sarkastik dan seringkali secara tak terduga mengajak kita untuk berhati-hati dengan apa pun yang kita percayai sebagai "pemikiran" kita sendiri. Antara filsuf dan filsafatnya, dalam salah satu perumpamaannya, Nietzsche berbicara tentang laba-laba dan jaring laba-laba. Dari sudutnya yang sempit, sang laba-laba mengeluarkan isi perut pemikirannya untuk membentuk sebuah jaring yang *njlimet* dan kompleks yang ia gunakan untuk menjerat dan menangkap apa pun yang masuk menempel ke situ untuk kemudian ia namai "realitas". Sang filsuf laba-laba percaya bahwa itulah pemikiran, bahwa apa yang berhasil ia perangkap dalam jejaring yang keluar dari isi perutnya sendiri adalah realitas, dengan "R" huruf besar tentu saja.

Tentu sah-sah saja sang laba-laba melakukan itu. Ia butuh hidup, dan jaring laba-labanya sangat berguna baginya untuk menopang kehidupannya. Tanpa pegangan seperti itu sang laba-laba akan mati entah dengan bunuh diri atau kelaparan. Namun itukah kehidupan? Atau adakah jenis kehidupan yang lain, di mana pegangan tidak lagi dibutuhkan karena sekedar kriteria kegunaan? Hidup atas dasar guna bukan hanya bersifat "budak", namun juga melupakan fakta bahwa yang namanya pemikiran (atau iman atas apa pun) seringkali ha-

nyalah cerminan isi perut kita sendiri. Sekompleks apa pun jejaring yang digelontorkan oleh pemikiran, kita mesti menyadari batas seperti itu. Bukan hanya bahwa isi perut kita itu sangat spesifik, namun terlebih-lebih bahwa sebagai seekor laba-laba, kita itu hanyalah satu ekor laba-laba di sebuah sudut sempit ruangan. Jangan-jangan kita lupa bahwa di ruangan itu ada juga cicak, tokek, atau penghuninya... Dengan pengingatan-pengingatan seperti itu, maka klaim-klaim besar tentang realitas mesti diturunkan lebih dahulu, dicek sampai ke jeroan isi perut kita sendiri supaya kita tidak pongah seperti anak-anak muda dari Mesir yang sok berani menyingkap patung-patung suci di sebuah kuil. Di mana kebenaran? Nietzsche justru sangat berhati-kepada kepadanya. Laba-laba soliter dan gegabah yakin bahwa jaringnya adalah sarana menangkap kebenaran realitas. Itu memang kebenaran, tetapi ya hanya kebenaran seekor laba-laba dari sudutnya yang terbatas. Perspektivisme adalah doktrin nietzschean, namun itu tidak membuat Nietzche menafikkan kebenaran. Ia hanya mengata-ngatai para filsuf yang bertindak seperti anak-anak muda dari Mesir demikian: di depan kebenaran, berhati-hatilah hai kaum filsuf, milikilah *sopan santun*....

Bagi saya, Nietzsche adalah pemikir yang sangat hati-hati. Jelas salah kaprah orang yang memandang filsafat Nietzsche sebagai palu martil! Palu yang dipakai Nietzsche adalah garpu tala pemukul nada suara yang dengan jeli membedakan nada sumbang dari nada yang harmonis, pemikiran yang sakit dari yang sehat, kehidupan yang penuh kebencian dari afirmasi inosen kepada kehidupan.

Maka dengan menunjukkan palu kecil garpu tala inilah saya ingin menawarkan "*eling lan waspada*" kepada proyek Martin Suryajaya yang untuk program ontologi imanensinya berhasrat melakukan penumpasan *à la* Lenin terhadap segala bentuk transendensi.

Martin berpikir bahwa berabad-abad hidup sejarah manusia ini ditindas oleh "*tritunggal penindasan*": yaitu "*fundamentalisme nasional* (atau fasisme) yang menginkarnasikan transendensi dalam figur manusia-pemimpin (humanisme) ; kedua, *fundamentalisme agama* yang mengandaikan penyelenggaraan yang-illahi di dalam dunia dalam kadar apa pun (dan dengan demikian menjadi tidak relevan lagi distingsi antara agama dan fundamentalisme agama) ; ketiga, *fundamentalisme pasar* yang menginternalisasikan transendensi, sebagai prinsip tran-

sendensiasi tanpa akhir, ke lubuk hasrat manusia sebagai konsumen yang selalu kekurangan. Menghadapi ini, apa yang kita perlukan tak pelak lagi adalah 'suatu hantaman penghabisan' (…)" (hlm. 251).

Di tengah iklim filsafat yang membatasi diri pada analisis detail tentang teks dan kurang berani memberikan analisis general, klaim besar dari Martin ini memang—kalau serius—harus dibuktikan. Apalagi, dalam analisisnya, ia justru mengatakan bahwa trio fundamentalisme itu muncul bukan dari *hubris* (kenekatan *ngawur* melawan para dewa) melainkan dari kesadaran akan keterbatasan! "Problem politis dari afirmasi *finitude* adalah afirmasi atas garis politik ultra-kanan, yaitu dengan mengakui keterbatasan diri-individual di hadapan massa atau *Führer*, …" (hlm. 99) Atau dengan bahasa yang mirip, Martin melihat bahwa pengakuan adanya "kekurangan" atau "*lack* membuat imanensi terkontaminasi oleh transendensi dan tak memberikan pemecahan ontologis apa pun selain kapitalisme, fasisme, dan teologi (sebab ketiganya memiliki esensi yang satu dan sama: *lack*)."

Apakah orang yang mengakui keterbatasan diri serta merta harus menjadi ultra-kanan? Mengapa tidak menjadi ultra-kiri atau ultra-tengah atau bahkan lumpuh tak berdaya tanpa berbuat apa-apa? Bila filsafat dimulai dengan rasa "tahu batas diri" sebagaimana tampak dalam orakel Delphi yang berbunyi "*kenalilah dirimu sendiri* (kamu bukan binatang tetapi juga bukan dewa), *dan jangan berlebih-lebihan*", maka semua ajaran Sokratisme (yang beranak pinak dalam Platonisme, Aristotelianisme, Sinisme, Skeptisisme, Stoicisme, dan Neoplatonisme serta ajaran agama-agama besar) otomatis "secara politis" adalah fasis…. Jelas bahwa pola pikir seperti ini kalau ditarik implikasinya secara mendetail bersifat sangat serius sejauh kita memang yakin bahwa berfilsafat bukan hanya permainan kata tanpa makna.

Apa tanggapan saya? Sebagai peneliti filsafat Yunani, yang jelas saya sendiri tidak pernah merasa difasisi oleh Sokrates atau Platon. Memang ada Karl Popper yang mengatakan bahwa Platon adalah bapak Totaliterisme (jadi, Fasisme), tetapi itu adalah pendapat yang di kalangan para peniliti Platonisme di Prancis sendiri saat-saat ini tidak dianggap serius. *Finitude* yang dibicarakan Sokrates adalah inspirasi yang tak akan ada habis-habisnya untuk memunculkan orang-orang semacam Jan Patoçka yang berani mati disiksa karena melawan

pemerintahan komunis Cekoslovakia buah angkara Lenin. Rasa *lack* yang mendalam di kalangan mistisi agama pulalah (Al Hallaj, Yohanes Salib) yang disalah-pahami oleh rejim-rejim angkara yang membunuh dan menyiksa mereka atas nama "aku paling mengerti apa itu agama, titik".

Alih-alih mengritik pihak lain sebagai "fasis", sebenarnya penulis sendiri perlu merenungkan dalam-dalam proyek yang ia rumuskan sendiri: "inti dari proyek ini adalah suatu upaya *destruksi atas sejarah ontologi kontemporer*. Untuk menggagas suatu ontologi pasca-metafisika, alias suatu ontologi imanensi, kita mesti menjalankan 'pembersihan parlementer' *à la* Lenin terhadap sejarah ontologi kontemporer: menyikat habis seluruh elemen yang tak setia kepada aspirasi imanensi" (hlm. 4). Saya tidak begitu akrab dengan sejarah Lenin, dan saya tidak tahu apakah pembersihan parlementer itu berdarah atau tidak. Tetapi reputasi Lenin sudah diketahui umum sebagai *nggilani*. Meski Martin sendiri menyadari bahwa "kalau" bahasa itu terlalu ekstrem lalu boleh diganti dengan kata "perampingan", *toh* nanti ia kembali ke bahasa "menghajar" (hlm. 238) dan "penumpasan" (hlm. 250). Apa pun, entah membersihkan, menyikat habis atau merampingkan, kalau maksudnya adalah itu, tentu kita langsung tahu apa yang diperbuat Lenin. Dan sejarah menyaksikan bahwa Lenin tidak bisa dibandingkan dengan Sokrates, Platon apalagi Yesus. Di Asia ini, kalau ada contoh tokoh lain yang suka dengan jargon *tabula rasa* adalah Pol Pot. Ketika penulis mengatakan pihak lain sebagai "fasis", sementara ia sendiri memprogramkan sesuatu yang leninistik, bukankah pretensi totaliter dari keduanya justru berjumbuh? Sangat benar kata kata orang Prancis: *les extrêmes se touchent*, kaum ekstremis selalu saling sepakat.

Marilah kita hindari bahasa fanatik karena filsafat menjadi tidak terlalu menarik kalau bukannya mencerahkan dan membebaskan tetapi malah mengungkung orang dalam skema sempit. Nietzsche mencirikan orang fanatik sebagai orang yang sakit *pembengkakan sudut pandang*. Bak mengenakan kaca pembesar, yang mau ia lihat menjadi besar sekali, sementara hal-hal lain sama sekali tak terlihat. Gejala ini yang ada di Martin Suryajaya ketika ia tidak mau memperdulikan pembedaan mendasar antara "orang beragama" dan "kaum funda-

mentalis agama", antara "fasisme" dan "humanisme". Padahal, kalau kita mau menengok diri kita sendiri sebentar, bukankah kita bisa membedakan dengan jelas antara nafsu konsumeristik (*fashion victim*, gonta-ganti hp demi *trend*) dengan kebutuhan konsumsi sehari-hari yang memang wajar (siapa yang akan mengatakan bahwa kebutuhanku membeli voucher pulsa atau membuat supermi sebagai bukti aku termakan fundamentalisme pasar?). Bukankah ada "*lack*/kekurangan" yang wajar yang memang harus kita penuhi dengan makan dan minum yang ugahari yang jelas-jelas berbeda dengan "*lack*" yang berubah menjadi nafsu menumpuk kapital demi kapital itu sendiri dengan cara mengeksploitasi orang lain secara berlebihan? Saya khawatir penghilangan-penghilangan detail, sikap anti kepada gradasi dan hierarki justru menjadi cermin dari penyederhanaan masalah yang menjadi ciri fanatisme. Saya khawatir bahwa semboyan mendalam temuan Herry Priyono *ex philosophia claritas* bagi STF justru dengan sikap ideologis dan fanatis berpotensi memunculkan kebalikannya: *ex philosophia obscuritas.*

Semoga saja tidak, karena penulis buku ini, Martin Suryajaya, sudah sadar bahwa "teori tanpa otokritik sama saja dengan ajaran agama" (hlm. 238). Dan perlu saya tambahi, supaya otokritik ini sungguh-sungguh mendarat, titik soalnya terutama *bukan* pada soal "ideologi atau agama atau filsafat atau teologi atau transendensi atau imanensi atau *whatever* yang menjadi idea/*hinterwelt* seseorang", melainkan *lebih pada* bagaimana Anda menghidupi itu semua. Nietzsche yang mengaku-aku diri sebagai psikolog dengan sengaja bertanya: bila Anda mengimani sesuatu dengan fanatik, ada apa dengan kondisi fisiologismu? Mengapa kondisi fisis menjadi kunci jawaban? Karena bagi Nietzsche tubuh kita adalah sebuah rasio agung.

Ungaran, 12 Juni 2009

A Setyo Wibowo
Pengajar STF Driyarkara, Jakarta

Pengantar Penulis

Sebagai sebuah cabang kajian dari filsafat, "sejarah filsafat" tidak lepas dari permasalahan. Ia memegang peran sentral dalam menarasikan ide-ide filsafat namun ia juga rentan terhadap kanonisasi yang kerapkali tanpa kita sadari bertumpu pada perspektif konservatif. Kant mensintesakan rasionalisme dan empirisisme, selesai perkara. Hegel merangkum keseluruhan sejarah filsafat Modern, cerita usai. Nietzsche adalah filsuf godam yang menghancurkan sendi-sendi rasionalitas seraya mengajak kita berlupa dan berbahagia dalam nihilisme aktif, habis sudah. Dalam konstelasi sejarah filsafat yang demikian, kita diarahkan untuk menerima rentetan narasi "baku" itu sehingga kita tak pernah bertanya lagi: tidakkah Hegel dilampaui oleh Spinoza dalam konsep imanensinya, bukankah Platon luput dari go-

daman Nietzsche yang melabelinya sebagai pemikir tentang *hinterwelt*, tidakkah Hume dengan pemikiran tentang eksternalitas relasi sesungguhnya telah mengantisipasi perlawanan terhadap tradisi Idealisme Jerman yang bermula dari Kant. Dalam arti ini, benar lah manakala Deleuze, dalam *Dialogues*, menyatakan bahwa sejarah filsafat adalah "agen kekuasaan" yang memainkan "peran represor" dan membuat orang "berhenti berpikir".

Buku ini berangkat dari semangat untuk menolak standarisasi semacam itu. Semangat ini mengejawantah melalui upaya untuk membaca ulang sejarah filsafat kontemporer *berdasarkan perspektif yang berbeda dari narasi standar tentangnya.* Ini merupakan sebuah buku yang merekonstruksi sejarah filsafat Prancis kontemporer berdasarkan *problem* imanensi. Apa yang hendak dinyatakan dalam buku ini ialah bahwa ada sebuah problem sentral yang belum selesai diperdebatkan oleh para filsuf kontemporer tradisi Prancis—lepas dari hingar-bingar, popularitas dan ke-trendi-an yang membuatnya *fashionable* untuk dikutip dan dirayakan. Terhadap problem imanensi tersebut saya menggunakan pendekatan yang bercorak *formal-topologis*. Imanensi yang dikaji dalam buku ini tidak hanya dalam artian epistemologis saja (tak ada obyek yang eksis di luar pikiran), atau ontologis saja (tak ada ranah di seberang realitas sensibel), melainkan diformalisasikan dalam kategori murni "yang-di dalam" (imanensi) dan "yang-di luar" (transendensi). Formalisasi ini lantas diproblematisir berdasarkan spasialitasnya: transendensi tidak mesti sesuatu yang eksis "di luar", ia juga bisa eksis—*qua* transendensi—di dalam "yang-di dalam" atau imanensi itu sendiri. Penentuan "tempat" (*topos*) dari transendensi di dalam imanensi inilah yang menjadi segi topologisnya: melokalisir *locus* transendensi dan pengelompokan konsep-konsep lain (negativitas, kekurangan, presensi dari absensi) yang menopangnya pada jantung imanensi. Adapun batasan dari buku ini jelas: ia hadir masih sebagai sebuah kajian *doxografik,* dalam arti Aristotelian, yakni pemetaan dan kritik atas posisi-posisi filsafat terdahulu.

Perumusan masalah dalam buku ini berhutang pada dua pihak: Leonard Lawlor dan Gilles Deleuze. Melalui buku Lawlor (*Thinking Through French Philosophy*), untuk pertama kalinya saya menyadari bahwa "imanensi" adalah tema kunci filsafat Prancis kontemporer.

Namun pemetaan Lawlor tentang tema ini, pada hemat saya, tidak memadai. Alasannya karena ia mengandaikan filsafat Prancis kontemporer *secara seragam* telah digariskan oleh frase Hyppolite, "imanensi telah lengkap" dan berhenti pada pengandaian ini tanpa menyadari adanya dua model imanensi yang sama sekali berbeda jika dilihat dalam relasinya dengan transendensi (negativitas, mediasi). Kepada Deleuze lah saya berhutang lebih besar, terutama karena ia lah yang pertama kali menyadari bahwa transendensi mungkin saja diselundupkan ke jantung imanensi sedemikian sehingga ia menjadi *conditio sine qua non* dari imanensi itu sendiri. Buku ini memakai visi Deleuze tersebut untuk membaca sejarah filsafat kontemporer (sementara Deleuze sendiri mengartikulasikan visi ini dalam pembacaannya terhadap beberapa karya filsafat Modern saja). Kita bahkan dapat mengatakan bahwa buku ini hendak mengafirmasi pernyataan Foucault bahwa abad ke-20 adalah "abad Deleuzian"—dengan alasan bahwa, setidaknya menurut saya, Deleuze merupakan filsuf pertama yang mengeksplisitkan problem imanensi sebagai tema utama filsafat sekaligus pemikir yang berani mengkonstruksi imanensi tanpa menyisakan transendensi sekecil apapun (tidak seperti sebagian besar filsuf sezamannya, misalnya Derrida, yang terpaksa berkompromi dengan sejenis transendensi).

Beberapa materi dari teks ini sudah pernah dipresentasikan pada berbagai kesempatan ("Sebelum dan Sesudah Hyppolite" di Formaci, "Pengetahuan Absolut dan Afirmasi Imanensi" di Komunitas Hegel STF, "Lyotard, Posmodernisme dan Pseudo-Imanensi" di LSIK). Buku ini sendiri merupakan materialisasi dari studi saya di STF Driyarkara terhadap tradisi filsafat Prancis kontemporer selama tiga tahun terakhir (mulai dari membaca teks-teks Heidegger, Derrida, menyebar ke pelbagai akar dan pemikiran tradisi filsafat Prancis lain, lantas kemudian mengerucut ke Deleuze). Oleh karena itu, saya mengucapkan terima kasih pada STF Driyarkara yang telah menyediakan *milieu* bagi kajian filsafat yang serius. Secara khusus saya berterima kasih kepada Dr. Setyo Wibowo—selain untuk kata pengantar yang bersahabat—untuk kuliah-kuliahnya yang menyadarkan saya bahwa setiap kajian filsafat yang serius mesti berani untuk masuk ke detil problem, sebaris frase, sepenggal konsep (yang pada kasus saya memiliki nama "imanensi"). Ucapan terima kasih juga saya haturkan

untuk teman-teman di Komunitas Hegel STF (Sholeh, Sitorus, Hari, Iyo, Dori, Sueb) dan kawan-kawan diskusi di STF (Anom, Ito). Saya berterima kasih pada Gadisenja yang tak henti-hentinya menginspirasikan saya selama proses penulisan. Kepada kamerad-kamerad militan dari penerbit AksiSepihak, saya haturkan ucapan syukur dan dukungan untuk terus menjadi suluh pemikiran revolusioner. Juga kepada kawan-kawan dari SMA Kolese Loyola Semarang (Pak W, Anton, Sugeng, Bintang dan khususnya Bram—untuk bantuannya mencarikan bahan yang saya perlukan dari perpustakaan Unika Parahyangan), di mana proses formasi pemikiran saya ditempa untuk pertama kalinya, baik secara teoretik maupun praktik.

Jakarta, Gang Kabel Atas
1 Mei 2009

Martin Suryajaya

Daftar Isi

Pendahuluan

Apa itu imanensi? Secara terminologis, imanensi kerap diartikan sebagai kemelekatan atau suatu modus eksistensi yang inheren pada sesuatu. Dalam pengertian ini, sejarah konsep imanensi berjalan beriringan dengan atheisme (dalam bentuk materialisme, misalnya, yang mengandaikan imanensi hal-ikhwal pada materi) atau paling jauh dengan pantheisme (imanensi semesta pada Tuhan) yang dianggap bid'ah bagi visi theistik secara umum. Sebaliknya, istilah transendensi merujuk pada suatu kondisi pelampauan atas batas tertentu, umumnya batas material, sedemikian sehingga ia terkait erat dengan theisme. Dari asosiasi inilah lantas muncul opini umum tentang "doktrin dua-dunia", yakni kepercayaan tentang adanya dunia spiritual yang eksis mengatasi, dan terpisah dari, dunia empirik-sensibel. Dan sejauh

sejarah peradaban manusia kerapkali dirasuki anasir-anasir agamis, maka tak heran jika konsep transendensi—dengan doktrin dua-dunianya—diberikan porsi yang lebih besar ketimbang konsep imanensi.

Namun kita mesti hati-hati jika hendak melacak akar Klasik dari filsafat transendensi yang mengejawantah dalam doktrin dua-dunia tersebut. Kita tak bisa serta-merta menuding Platon dengan teori tentang *idea*-nya sebagai penggagas doktrin dua-dunia ini sebab eksistensi *idea* tidak secara niscaya merujuk pada suatu "dunia *idea*"—sesuatu yang, menurut beberapa komentator, tidak pernah dibahas oleh Platon sendiri.[1] Bahkan, sejauh *idea* dipahami sebagai internal terhadap kosmos, kita dapat mengatakan—dengan resiko mengintrodusir kategori yang eksternal terhadap *corpus platonicum* sendiri—bahwa Platon adalah *pemikir pertama tentang imanensi: idea* tidak eksis sebagai suatu X di balik tirai realitas melainkan merupakan wilayah tertentu dari realitas yang sama. Akar historis dari doktrin dua-dunia ini lebih tepat diasalkan pada *intuisi religius*, yakni konstruksi teologis agama-agama Samawi, yang menempatkan Tuhan di luar, dan independen terhadap, alam semesta.

Dalam perspektif ini, kita dapat melihat perlawanan antara imanensi dan transendensi sebagai konflik antara *filsafat* dan *teologi*. Filsafat selalu bertolak dari titik pijak imanen (entah pada rasio, pengalaman empirik, bahasa), sementara teologi niscaya mengandaikan sejenis transendensi, misalnya wahyu, iman pada Tuhan yang mengatasi dunia, maupun dimensi *ukhrawi* (ke-akhirat-an) lainnya. Tradisi filsafat "kritik atas metafisika" yang sudah dimulai sejak era Modern pun dapat dilihat dari kacamata ini.

1. Menurut Setyo Wibowo, Platon menggunakan istilah "letak" atau "tempat", dan bukan "dunia". Lih. A Setyo Wibowo, *Idea Platon sebagai Cermin Diri* dalam *BASIS* no. 11-12, November-Desember 2008, hlm. 5. Perbedaan istilah yang dipakai Platon itu krusial karena "letak" atau "tempat" masih membuka kemungkinan bagi eksistensi *idea di dalam kosmos itu sendiri*—dengan resiko agak anakronistik, kita hampir dapat berkata: *imanen*—dan bukan merupakan "dunia" yang lain, yang transenden. Intelijibilitas (tempat *idea*) dan sensibilitas (ranah yang terindrai), dengan demikian, dapat dilihat sebagai *divisi internal* dari kosmos. Adalah mungkin, dalam tafsir Badiou, untuk melihat distingsi antara *idea* dan yang-sensibel sebagai "diferensiasi imanen" saja. Lih. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being* diterjemahkan oleh Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press), 2000, hlm. 27.

Seiring berjalannya sejarah pemikiran, oposisi antara imanensi dan transendensi kian menjauh dari oposisi standar antara dunia x akhirat dan alam x Tuhan. Persoalannya tidak sesederhana itu lagi. Buku ini berupaya mensituasikan konsep imanensi dan transendensi melampaui oposisi standar tersebut, yakni dengan mensituasikannya pada aras perdebatan filsafat Prancis kontemporer di mana baik imanensi dan transendensi mendapatkan maknanya yang baru. Buku ini, dengan demikian, dapat pula dibaca sebagai karya historiografis tentang sejarah filsafat Prancis kontemporer dalam perspektif imanensi.

Semua filsuf Prancis yang saya bahas dalam buku ini berangkat dari versi tertentu tentang imanensi. Para filsuf yang bertolak dari filsafat Heidegger, mengartikulasikan visi imanensi sebagai konsekuensi dari proyek "kritik atas metafisika" atau kritik atas transendensi. Para filsuf dengan garis Nietzschean juga mengupayakan filsafat imanensi sebagai solusi untuk mengatasi transendensi yang implisit dalam doktrin *hinterwelt* atau dunia seberang. Yang menarik adalah bahwa, implisit dalam pemikiran para filsuf ini, oposisi imanensi dan transendensi tidak lagi soal oposisi dunia empirik x dunia spiritual, atau bahkan, dalam bentuknya yang paling formal, oposisi antara dalam x luar. Transendensi tidak mesti ditandai dengan eksistensi supra-duniawi; transendensi itu ada *di sini*, di dalam kenyataan konkrit, sebagai sesuatu yang "eksis di dalam pikiranku" atau—untuk memparafrasekan Lacan—sesuatu yang eksis "di dalamku lebih daripada diriku sendiri."

Maka itu, imanensi pun tak pernah tunggal. Ada beberapa cara untuk mengafirmasi imanensi, dan konsekuensinya: ada beberapa *jenis* imanensi itu sendiri. Inilah yang memunculkan persoalan. Sejak pembacaan Hyppolite atas Hegel, transendensi absolut memang telah ditumpas. Namun penumpasan ini masih menyisakan sejenis transendensi relatif yang diintrodusir ke dalam tataran imanensi. Dalam kerangka ini, ranah imanensi selalu diisi oleh unit-unit yang memiliki ciri *kekurangan (lack)* yang konstitutif. Kekurangan inilah yang mendorong unit-unit itu bersirkulasi dengan gerak *mediasi*. Pada analisis terakhir, hadirlah suatu noktah *transendensi* yang secara virtual berada di luar ranah namun secara riil berada di dalam ranah imanensi itu sendiri. *Keku-*

rangan, mediasi, transendensi—persis inilah cara para filsuf Prancis kontemporer mengkhianati aspirasi dasarnya sendiri. Filsuf seperti Derrida, Lacan, Laclau dan Žižek bergerak dalam trayek ini. Sementara filsuf seperti Deleuze dan Foucault menyadari bahaya ini dan berupaya setia kepada aspirasi imanensi tersebut (lepas dari persoalan apakah mereka gagal mewujudkan suatu imanensi absolut). Pilihan atas jenis imanensi (apakah imanensi yang tersusun oleh transendensiasi ataukah imanensi yang tersusun oleh virtualitas dan aktualisasi) dan cara mengafirmasi imanensi (apakah melalui mediasi ataukah non-mediasi) inilah yang menciptakan *Retakan Besar* dalam filsafat Prancis kontemporer: di satu sisi, terdapat para filsuf yang percaya bahwa imanensi hanya mungkin diafirmasi melalui negativitas, di sisi lain, terdapat para filsuf yang sadar bahwa imanensi tak mungkin diafirmasi sepenuhnya jika kita bertumpu pada negativitas dan oleh karenanya mereka menekankan ciri positif dari imanensi. Model imanensi yang dikonstitusikan oleh negativitas, sebagaimana akan saya tunjukkan dalam buku ini, bertumpu pada sebuah frase kunci "presensi dari absensi" yang tak lain merupakan formula ontologis dari kekurangan (*manque*), sementara model imanensi yang positif meninggalkan formula negatif tersebut seraya bertumpu pada kategori presentasi murni (imediasi, subyektivasi imanen).

Buku ini dibagi ke dalam tiga BAB utama. BAB pertama membahas mengenai konteks problem imanensi dalam tradisi filsafat Prancis kontemporer, yakni penerimaan atas filsafat Hegel di Prancis melalui Kojève dan Hyppolite. BAB kedua mengupas tentang dua model imanensi yang berkembang sejak Sartre hingga era 60-an. Terakhir, BAB ketiga berbicara tentang kemunculan para filsuf dari tradisi filsafat Prancis yang, secara tak disadari, mewarisi dua model imanensi yang belum selesai diperdebatkan tersebut.

Seluruh analisis dalam buku ini bergerak dalam koridor problem afirmasi atas imanensi tersebut. Inti dari proyek ini adalah suatu upaya *destruksi atas sejarah ontologi kontemporer*. Untuk menggagas suatu ontologi pasca-metafisika, alias suatu ontologi imanensi, kita mesti menjalankan "pembersihan parlementer" *à la* Lenin terhadap sejarah ontologi kontemporer: menyikat habis seluruh elemen yang tak setia kepada aspirasi imanensi. Atau, kalau bahasa ini terlalu ekstrem, anggap saja suatu "perampingan". Hanya melalui ges-

tur pendahuluan inilah, seluruh ontologi masa depan dimungkinkan. Keseluruhan bagian yang dimuat di sini masih berada dalam batasan gestur ini dan belum menyentuh problem konstruktif tentang ontologi kompleks dari imanensi absolut yang dicita-citakan tersebut. Tetapi setidaknya setelah membaca buku ini kita jadi tahu: *ontologi adalah ontologi imanensi, di luar itu hanya ada teologi*.

BAB SATU

Menuju Ontologi Imanensi

Dalam BAB ini kita akan melihat bagaimana diskursus tentang imanensi untuk pertama kalinya diformulasikan pada khazanah filsafat Prancis kontemporer. Titik berangkat kita adalah penerimaan atas filsafat Hegel oleh para filsuf Prancis pada paruh pertama abad ke-20, yakni bermula dari Kojève hingga Hyppolite serta bagaimana keduanya membentuk matriks dasar dari problem imanensi kontemporer. Setelah melihat kontribusi yang diberikan kedua sosok tersebut pada era filsafat sesudahnya—yakni filsafat Prancis tahun 60-an—kita akan melihat pula, sebagai suplemen, bagaimana wacana imanensi itu sendiri telah bermula sejak dalam pemikiran Hegel, lebih tepatnya, dalam *Sistem* Hegel. Dengan demikian, bagian ini juga bermaksud untuk mengakui Hegel sebagai Bapak Imanensi filsafat Prancis kontemporer.

Sebelum dan Sesudah Jean Hyppolite

In the twilight of an October sky,
Minerva's bird flies close to the ground:
"Write it down, write it down," it croaks, "tomorrow morning,
it will no longer be dark."
—Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*

Ada tiga problem yang menjadi dasar refleksi filosofis post-strukturalisme Prancis: mediasi-imediasi, transendensi-imanensi, dan batas pengetahuan/bahasa. Ketiganya dapat diuraikan ke dalam sederet proposisi.

Yang *pertama*, soal mediasi-imediasi. Jika makna itu memang mungkin sama sekali, yaitu *sebagai* makna, maka mestilah terdapat dimensi *idealitas* di dalamnya; makna, *sebagai* makna, mestilah dapat direpetisi *secara tak hingga* dalam konteks yang berbeda dengan tetap mempertahankan inti maknanya. Agar makna bermakna, ia *harus* memiliki dimensi permanensi, kekonstanan dan kemurnian: makna mesti tetap bermakna *sama*, dalam pelbagai konteks yang berbeda dan tidak terkontaminasi oleh multiplisitas makna yang lain dalam konteks yang berbeda itu. Makna mesti tetap ideal dalam realisasinya pada berbagai konteks. Dari sini muncullah problem tentang *transisi,* tentang *passage*, dari idealitas makna ke realitas (konteks) makna. Momen transisi ini, seperti telah kita lihat sekilas, tersusun oleh momen *repetisi tak hingga*.[1] Dalam repetisi tak hingga *menuju* idealitas absolut makna inilah *mediasi* terjadi: makna yang satu terkontaminasi oleh makna yang lain melalui

1. Derrida, dalam *Speech and Phenomena*, menegaskan hal ini. Ia menulis: "According to Husserl, the structure of speech can only be described in terms of ideality. [...] there is the ideality of object itself, which then assures the ideal transparency and perfect univocity of language [...] But this ideality [...] depends entirely on the possibility of acts of repetition. [...] absolute ideality is the correlate of a possibility of indefinite repetition." Jacques Derrida, *Speech and Phenenomena* diterjemahkan oleh David B Allison (Evanston: Northwestern University Press), 1979, hlm. 52.

intermediasi tanda. Namun karena mediasi ini niscaya atau telah selalu terjadi dalam setiap tindak pemaknaan, maka mediasi ini adalah juga suatu imediasi, suatu ke-sudah-selalu-terjadi-an; ia telah selalu *langsung ada di sana*, di suatu *permulaan absolut yang senantiasa terelak dan terlupakan*.[2]

Dengan poin tentang yang "sudah-selalu" (*always already*) inilah kita beralih ke problem *kedua*, yaitu soal transendensi-imanensi. Jika Leonard Lawlor menulis bahwa "Filsafat Prancis tahun 60-an [...] secara seragam merupakan filsafat imanensi"[3] , itu karena persoalan "sudah-selalu" ini. Kesudah-selaluan adalah diktum imanensi. Mengatakan bahwa makna sudah selalu dalam aktivitas pembedaan-penundaan sama halnya dengan mengatakan bahwa makna *imanen* pada aktivitas pembedaan-penundaan, pada ranah-antara, pada momen transisi/*detour* tanpa akhir.[4] Kritik atas petanda transendental

---

2. Inilah sebabnya, para filsuf poststrukturalisme selalu berbicara mengenai suatu "masa lalu absolut". Deleuze menulis tentang "a past which never was present" yang telah selalu "already-there, presupposed by the passing present and causing it to pass." Lih. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* diterjemahkan oleh Paul Patton (New York: Columbia University Press), 1994, hlm. 82. Derrida, seraya mengikuti Levinas, juga berbicara tentang "a past that has never been present" Lih. *Différance* dalam Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* diterjemahkan oleh Alan Bass (Sussex: The Harvester Press), 1982, hlm. 21. Keduanya sepakat bahwa masa lalu absolut ini juga bersifat mengada-bersama (*contemporaneous*) dengan masa kini dan meresapinya. Ini sejajar dengan "jejak azali" (*frühe spur*) yang dituturkan Heidegger dalam *Fragmen Anaximander*. Lih. Martin Heidegger, *Early Greek Thinking* diterjemahkan oleh David Farrell Krell dan Frank A Capuzzi (New York: Harper & Row), 1975, hlm. 51. Bandingkan juga pembahasannya tentang *Moira* sebagai "Apportionment", sebagai mekanisme penyembunyian diri perbedaan ontologis dalam pengiriman Ada, dan kedekatannya dengan konsep Deleuze tentang *dark precursor* (pendahuluan kelam), sebagai presentasi perbedaan yang dimulai dengan penyembunyian diri/hakikat perbedaan itu sendiri sehingga justru memungkinkan sirkulasi perbedaan. Lih. Deleuze, *Difference and Repetition*, Op.Cit., hlm. 119.
3. Leonard Lawlor, *Thinking Through French Philosophy: The Being of The Question* (Bloomington: Indiana University Press), 2003, hlm. 143.
4. Ini analog pula dengan problem "kekuasaan" dalam Foucault akhir. Dalam jilid pertama dari *History of Sexuality* ia menulis tentang "the omnipresence of power" dan bahwa resistensi *sudah-selalu* dalam relasi kekuasaan, bahwa "Where there is power, there is resistance, and yet, or rather consequently, this resistance is never in a position of exteriority in relation to power." Michel Foucault, *History of Sexuality Vol I: An Introduction* diterjemahkan oleh Robert Hurley (London: Allen Lane), 1979, hlm. 95.

(yang menempatkan transendensi yang *self-identical* di seberang teks) dan kritik atas representasionalisme (yang menempatkan Model di luar adaan, di suatu ranah *melampaui segala ada,* suatu *epekeina tēs ousias,* yang merepresi dan mengkastrasi perbedaan) mestilah pada akhirnya me-ngakui: tak ada sesuatu pun di luar ranah imanensi. Namun apa arti "tak ada sesuatu" dalam pernyataan "tak ada sesuatu pun di luar ranah imanensi"? Apa arti "there is nothing" dalam pernyataan "there is nothing outside the text" (*il n'y a pas de hors-texte*)? Apakah itu berarti "there is" (*il y a; Es Gibt*) "nothing", apakah itu berarti ada sesuatu yang tak ada lagi? Jika ya, bukankah itu berarti "there is *something*, i.e. a certain kind of something which is nothing"? Kalau memang demikian, maka ada suatu "ketiadaan" di luar ranah imanensi/teks, ada suatu "luar" yang dipostulatkan oleh ranah imanensi agar ia eksis *sebagai* ranah imanensi, atau lebih tepat, ada suatu "luar" yang dipostu-latkan ketidak-adaannya (*there is—nothing*) oleh ranah imanensi *sebagai* ranah imanensi.[5] Keniscayaan aktivitas *différance* menunjukkan bahwa petanda transendental telah selalu tercoret, namun ketercoretan itulah pula yang menghadirkan petanda transendental sebagai yang-tercoret, sebagai Yang-Tak Mungkin, dan memungkinkan aktivitas *différance*. Sirkularitas tekstual inilah, ekonomi internal inilah, yang dikenal de-ngan nama "imanensi". Apakah tak ada transendensi sama sekali di sini? Tak ada jika kita mencarinya di luar teks, karena memang tak ada luar-teks. Yang jadi soal bukanlah ada/tidaknya sesuatu yang di luar teks itu sendiri, melainkan *letak* "di luar" itu sendiri. Mengikuti argumentasi imanensi ini, kita bisa berkata: *luar* itu terletak di dalam, transendensi meletak dalam jantung imanensi, sebagai prinsip trans-gresi, transendensiasi, atas ranah imanensi.

Karena wacana tentang transendensi-imanensi ini adalah juga wacana tentang luar dan dalam pengetahuan, maka muncullah pula

5. Gayatri Spivak, ketika sampai pada frase itu dalam penerjemahannya atas *De la Grammatologie,* juga menawarkan alternatif terjemahan yang lain, yaitu "there is no outside-text". Lih. Jacques Derrida, *Of Grammatology* diterjemah-kan oleh Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: The John Hopkins Univer-sity Press), 1976, hlm. 158. Namun alternatif terjemahan ini juga tak terhin-dar dari kemungkinan interpretasi di atas. *There is: no outside-text.* Ketiadaan yang-diluar itulah yang dipresentasikan, yang diadakan, sebagai *yang-tiada.*

problem *ketiga*, yaitu soal batas pengetahuan/bahasa. Wacana tentang transisi melalui repetisi tak-hingga dalam ranah imanensi ini tak dapat dipisahkan dari problem tentang "batas" (*limit*). Ini tak hanya soal batas antara pemikiran dan Ada, dengan kata lain, ini bukan hanya tentang batas dari horizon transendental-epistemologis, melainkan juga soal batas di dalam Ada itu sendiri: aktivitas pembedaan-penundaan, repetisi tak-hingga itu, tak hanya niscaya bekerja dalam horizon pemikiran melainkan juga dalam jantung Ada itu sendiri.[6] Pemikiran selalu terinterupsi dari awal, sekaligus dimungkinkan, oleh repetisi perbedaan yang hakikatnya bersifat mediatif sekaligus *immediate* ini, dan Ada selalu menyingkapkan dirinya dengan menyembunyikan dirinya ke dalam repetisi ini (yang merupakan medium penyingkapannya). *Being and thinking are the same*.[7] Namun jika Ada menyingkapkan dirinya dengan cara yang sama seperti pemikiran menangkapnya, lantas masihkah ada *batas* pengetahuan? Jika kita menafsirkan secara demikian, jika kita memandang mekanisme penyingkapan Ada dan gerak pemikiran

6. Para pemikir poststrukturalis tak pernah melakukan pembedaan dikotomis antara subyek dan obyek. Bagi mereka, baik subyek maupun obyek hanyalah *efek* yang terproduksi oleh presentasi perbedaan alias aktivitas pembedaan-penundaan. Itulah sebabnya Derrida menulis: "as soon as there is, there is *différance*". Jacques Derrida, *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond* diterjemahkan oleh Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press), 1987, hlm. 66. Itulah sebabnya Deleuze berbicara tentang *dark precursor* dan Heidegger berbicara tentang *epokhē, self-withdrawal* atau penundaan-diri, dari Ada itu sendiri.

7. Deleuze, bersama Guattari, secara eksplisit mengatakan itu. Aktivitas atau *gerak* repetitif perbedaan mencakup sekaligus horizon pemikiran dan Ada itu sendiri; keduanya meletak dalam satu ranah yang sama. "Infinite movement is double, and there is only a fold from one to the other. It is in this sense that thinking and being are said to be one and the same. Or rather, movement is not the image of thought without being also the substance of being. […] The plane of immanence has two facets as Thought and as Nature, as *Nous* and as *Physis*." Deleuze dan Guattari, *What Is Philosophy?*, Op.Cit., hlm. 38. Heidegger juga mengatakan hal senada dalam esainya, *The Principle of Identity*. Ada dan pemikiran adalah sama bukan dalam arti bahwa pemikiran merepresentasikan Ada secara persis sama, melainkan dalam arti bahwa Ada dan pemikiran meletak di dalam ranah Yang-Sama (*The Same*) yang tak lain merupakan ranah penyingkapan Ada dalam penarikan dirinya, yang tak lain daripada ranah presentasi *perbedaan* ontologis. Lih. Martin Heidegger, *The Principle of Identity* dalam Martin Heidegger, *Identity and Difference* diterjemahkan oleh Joan Stambaugh (New York: Harper & Row), 1969, hlm. 28-29.

sebagai korespondensi satu-satu, maka kita justru terjatuh ke dalam representasionalisme dan gagal melihat titik cerah dari (pseudo-)kontradiksi antara persoalan batas dengan persoalan kesatuan Ada dan pemikiran. Terdapat dua hal yang bermain di sini. Di satu sisi, Ada dan pemikiran imanen dalam ranah imanensi repetisi perbedaan sebagai dua aspek yang koeksis dalam ranah itu.[8] Di sisi lain, ranah itu sendiri tersusun oleh batas, oleh interseksi—itulah mengapa Derrida menyebut ranah ini sebagai teks, sebagai *jaringan*—antara satu elemen dengan elemen lain yang berbeda yang terwujud melalui aktivitas internal dari ranah itu sendiri, yaitu aktivitas pembedaan-penundaan alias repetisi perbedaan, gerak transgresi internal. Dengan kata lain, Ada dan pemikiran mempresentasikan dirinya dalam ranah batas atau interseksi ini. Dari sini kita menjadi tahu mengapa Heidegger Akhir banyak berbicara tentang *das Geviert* atau *The Fourfold* dan kenapa Derrida menulis tentang aporia alias pengalaman akan batas. Pengetahuan dimungkinkan oleh suatu non-pengetahuan yang meletak di dalam sekaligus di luar batas pengetahuan, di dalam sekaligus di luar ranah imanensi, dalam repetisi perbedaan yang merupakan *passage to the limit*, yang merupakan *passage to the infinite,* di suatu "sana" (*das Da*): *on the inside looking outside.* Inilah poin paling rumit dan misterius dari poststrukturalisme, sebuah poin yang nyaris tak dapat dimengerti namun niscaya harus dimengerti jika kita hendak melangkah maju ke era filsafat selanjutnya dan jika kita hendak mengetahui apa arti berfilsafat pada hari ini.

Tapi kita tak hendak menjawab problem itu di sini. Apa yang akan kita upayakan adalah melangkah mundur (*Rückgang*) ke suatu masa sebelum segala kepelikan itu tercipta, pada suatu waktu ketika langit masih biru.

***

Ketika itu 1929.[9] Seorang pemuda berusia 22 tahun yang

8. Itulah sebabnya Heidegger kerap menekankan bahwa Ada memerlukan *Dasein,* dengan kapabilitasnya akan *Gelassenheit* dan *Offenheit für das Geheimnis,* dengan *Thinking* sebagai *Thanking,* agar Ada dapat menyingkapkan dirinya.

9. Riwayat intelektual ini saya sarikan dari bagian *Introduksi* yang ditulis John Heckman untuk terjemahan buku: Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's* Phenomenology of Spirit diterjemahkan oleh Samuel Cherniak dan John Heckman (Evanston: Northwestern University Press), 1979.

baru saja lulus dari *Ecole Normale Supérieure* tiba di Limoges, sebuah kota kecil di pinggiran Prancis, untuk mengajar pada suatu *lycée* di sana. Di tengah-tengah masa mengajarnya, ia mulai serius membaca Hegel. Pemuda itu bernama Jean Hyppolite, seseorang yang pada waktu kematiannya di tahun 1968 disebut-sebut oleh koran *Le Monde* sebagai "suara hati zaman kita" (*la conscience de notre temps*).[10] Ketika ia mengikuti wajib militer antara tahun 1930-1931, buku-buku Hegel tetap menjadi bacaan rutinnya di sela-sela kegiatan. Sekitar tahun 1936 Hyppolite membaca tulisan-tulisan Jean Wahl dan Alexandre Koyré tentang Hegel dan memutuskan untuk menerjemahkan *Phänomenologie des Geistes* ke dalam bahasa Prancis. Ia tak mengerti bahasa Jerman sehingga ia mempelajari bahasa itu *dengan* membaca teks asli dari buku tersebut.

Menjelang akhir dekade 30-an, Hyppolite mengajar pada sebuah *lycée* di Paris. Ketika itu, Alexandre Kojève tengah memberikan kuliah-kuliahnya yang sangat terkenal tentang Hegel. Menurut kesaksian istrinya, Hyppolite pada masa itu sengaja menghindari kuliah-kuliah Kojève dengan alasan, dalam bahasa Hyppolite sendiri, "takut terpengaruhi."[11] Terjemahannya yang telah ia kerjakan selama empat tahun diterbitkan dalam dua jilid: jilid pertama terbit pada 1939 dan yang kedua pada 1941. Di awal 1941, Hyppolite mengajar di *lycée* Louis-le-Grand dan Henri IV, dimana ia menjadi guru bagi Michel Foucault dan Gilles Deleuze. Pada masa itu ia mengerjakan suatu karya komentar atas *Fenomenologi Roh* yang akhirnya diterbitkan tahun 1946 dengan judul *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel*. Ia mengajar di Sorbonne tahun 1949 hingga 1954. Pada tahun 1953 terbit bukunya, *Logique et Existence*, yang mengangkat problem relasi antara *Fenomenologi Roh* dan *Ilmu Logika* dalam kaitan dengan keutuhan sistem. Karyanya yang lain, *Etudes sur le Marx et Hegel*, terbit pada tahun 1955. Ia terpilih menjadi rektor ENS dari tahun 1954 hingga 1963. Di ENS ini ia sempat menjadi dosen bagi Jacques Derrida. Pada tahun 1963 ia diangkat menjadi anggota Collège de France, sebuah institusi paling bergengsi di kalangan intelektual Prancis. Pada Oktober 1966, ia sempat menghadiri konferensi di Baltimore yang le-

10. John Heckman, *Introduction* dalam *ibid.*, hlm. xxvi.
11. *Ibid.*

gendaris (karena inilah momentum masuknya ide-ide poststrukturalis ke kalangan intelektual Amerika) yang juga dihadiri oleh Barthes, Lacan, Derrida dan Todorov. Hyppolite meninggal pada tahun 1968.

Ada apa dengan Hyppolite? Apa kaitannya dengan poststrukturalisme? Dengan mengabaikan pengaruh-pengaruh yang lain, kita dapat menjawab: tak akan ada poststrukturalisme tanpa Jean Hyppolite. Tiga problem yang kita angkat di awal tulisan ini sebagai problem utama poststrukturalisme—soal mediasi-imediasi, transendensi-imanensi dan soal batas pengetahuan/bahasa—merupakan warisan dari pembacaan Hyppolite atas Hegel. Puncak dari kontribusi Hyppolite itu terdapat dalam karyanya, *Logika dan Eksistensi* yang terbit pada tahun 1952. Leonard Lawlor, dalam pengantarnya atas terjemahan bahasa Inggris buku itu, menulis: "*Logika dan Eksistensi* membuka jalan bagi tema yang akan mendominasi pemikiran Prancis setelah *Ada dan Ketiadaan*-nya Sartre; konsep perbedaan yang ditemukan dalam filsafat Deleuze, Derrida dan Foucault tak akan ada tanpa publikasi buku *Logika dan Eksistensi*."[12] Melalui buku itu, Hyppolite mengeksplisitkan tiga tema dalam filsafat Hegel. Yang pertama, negasi sebagai mediasi dan negasi atas negasi yang menjadi imediasi baru yang siap untuk dimediasi melalui negasi lagi; dalam filsafat Hegel tak ada dualisme selain "dualisme mediasi". Yang kedua, filsafat Hegel adalah filsafat imanensi karena keseluruhan momen dari dualisme mediasi ini merupakan kesatuan organis yang *melekat* pada pengetahuan Yang Absolut atas dirinya sendiri; tak ada dunia transenden di seberang pemikiran, tak ada dunia transenden di seberang makna (*sens*). Yang ketiga, tak ada batas pengetahuan selain batas yang terdapat dalam *momen-momen tertentu* dari pergerakan pemahaman-diri Yang Absolut; tak ada sesuatu di luar bahasa, tak ada "yang tak terkatakan" (*l'ineffable*). Dengan demikian, Hyppolite mengantisipasi dan memungkinkan konseptualisasi para filsuf poststrukturalis yang, secara bukan kebetulan, merupakan para muridnya.

Namun untuk memasuki uraian detil tentang pembacaan Hyppolite tersebut, adalah perlu bagi kita untuk melakukan tinjauan kilas balik atas sejarah resepsi Hegel dalam *milieu* intelektual di Prancis.

---

12. Leonard Lawlor, *Translator's Preface* dalam Jean Hyppolite, *Logic and Existence* diterjemahkan oleh Leonard Lawlor dan Amit Sen (New York: SUNY Press), 1997, hlm. ix.

1. Sejarah Penerimaan Hegel di Prancis

Masuknya filsafat Hegel di Prancis tak dapat dilepaskan dari gejolak revolusioner yang tengah melanda Eropa pada abad ke-19. Nama Hegel kerapkali diasosiasikan dengan revolusi. Ini nampak, misalnya, dalam kisah populer, *L'Hégelien,* karangan Comtesse de Gasparin yang terbit di tahun 1858. Kisah ini bercerita tentang pertemuan di tengah jalan antara seorang wanita Prancis dan seorang kapten milisi revolusioner Hegelian yang mempesona.[13] Namun nama Hegel juga muncul dari kalangan konservatif. A Lèbre menulis di tahun 1843 bahwa gagasan Hegel dapat digunakan untuk melegitimasi konservatisme maupun revolusionarisme.[14] Kaitan dengan kalangan konservatif ini nampak dalam penerjemahan pertama karya-karya Hegel ke dalam bahasa Prancis. Sang penerjemah, Augusto Véra, adalah seorang Hegelian Sayap-Kanan. Terjemahan yang terbit pada pertengahan hingga paruh kedua abad ke-19 itu hanya memuat *Ensiklopedia* sebagai sistem akhir Hegel yang utuh dan mengabaikan *Fenomenologi Roh*.[15] Perang Prancis-Prusia antara 1870-1871 yang berakhir dengan kemenangan Prussia memunculkan pandangan umum pada masa itu atas filsafat Hegel sebagai ideologi negara Prusia sehingga mempersulit resepsi yang seimbang atas filsafatnya.[16] Hal ini diperparah lagi dengan Perang Dunia; hingga Georges Canguilhem menyatakan dalam esainya, *Hegel en France,* di tahun 1948: "Hampir semua orang melihat di dalam Hegel bapak spiritual dari Jermanisme dan Pan-Jermanisme." [17]

Namun demikian, tetap ada para pemikir Prancis yang secara serius mendalami ide-ide Hegel pada awal abad ke-20. Para pe-

13. Lih. Michael Kelly, *Modern French Marxism* (Oxford: Basil Blackwell), 1982, hlm. 17.
14. *Ibid*., hlm. 16
15. Jean-Michel Rabaté, *The Future of Theory* (Oxford: Blackwell), 2002, hlm. 23. Sejarah penerjemahan awal atas karya-karya Hegel adalah sebagai berikut: *Leçons sur la Philosophe de l'Histoire* oleh Gibelin (1937), *Morceaux choisis* oleh Henri Léfèbvre (1939), *Phénoménologie de l'Esprit* oleh Hyppolite (1939 dan 1941), *Principes de la Philosophie du droit* oleh Kann (1940), *Esthétique* oleh Jankélévitch (1944). Lih. Stuart Barnett, *Introduction* dalam Stuart Barnett (ed.), *Hegel After Derrida* (London: Routledge), 1998, hlm. 14.
16. Lih. Michael Kelly, *Op.Cit*., hlm. 19.
17. Sebagaimana dikutip dari Stuart Barnett, *Introduction* dalam Stuart Barnett (ed.), *Op.Cit*., hlm. 13.

mikir tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok umum, yaitu kelompok Surealis (seperti André Breton, Georges Bataille dan Pierre Klossowski), kelompok religius (seperti Jean Wahl dan Gabriel Marcel) serta kelompok Marxis-atheis (seperti Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty dan, dalam arti yang agak longgar, Jean Hyppolite). Tak dapat dilupakan adalah peran kegiatan *soirée* (pertemuan setelah makan malam) di kediaman Gabriel Marcel yang diadakan secara rutin.[18] Dalam acara ini hadir intelektual dari pelbagai aliran, mulai dari atheis seperti Sartre dan Groethuysen, kalangan religius seperti Marcel sendiri dan Neo-Thomis seperti Jacques Maritain dan mereka yang berada di antara kedua kutub tersebut seperti Bataille, Klossowski, Jankélévitch dan Minkowski. Kulminasi intelektual dari kegiatan ini terjadi pada Maret 1944 di mana Bataille mempresentasikan teorinya mengenai "dosa" (*le péché*). Pada kesempatan itu hadirlah hampir semua filsuf garda depan Prancis zaman tersebut seperti Gabriel Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Maurice Blanchot, Maurice de Gandillac, Klossowski, Michel Leiris dan Jean Hyppolite. Dalam perdebatan itu, segala problem yang muncul diformulasikan dalam bahasa Hegelian. Bataille memandang *dosa* sebagai negasi, keterarahan akan ketiadaan, sekaligus sebagai sesuatu yang positif, yang mendorong realisasi moral. Ini menunjukkan telah mulai menguatnya sentralitas peran yang dimainkan oleh Hegel terhadap para pemikir Prancis pada era tersebut.

Adalah suatu kecenderungan umum di Prancis, semenjak akhir dekade 20-an, untuk membaca Hegel dengan perspektif fenomenologis dan eksistensialis. Kecenderungan itu menampak paling tidak sejak terbitnya karya Jean Wahl di tahun 1929, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, "Ketidakbahagiaan Kesadaran dalam Filsafat Hegel" yang nantinya mempengaruhi Sartre dan membuat Hyppolite berdecak kagum. Dalam buku tersebut, Wahl melakukan pembacaan atas *Fenomenologi Roh* dengan mengaitkannya dengan sketsa-sketsa tulisan Hegel muda tentang teologi. Hegel, menurut Wahl, memikirkan perkembangan sejarah sebagai dialektika antara separasi dari, dan kehilangan

18. Lih. John Heckman, *Introduction* dalam Jean Hyppolite, *Genesis and Structure, Op.Cit.*, hlm. xxiv-xxv.

akan, *imediasi*.[19] Yang terakhir itu merupakan model umum dalam aktivitas penghasratan akan obyek hasrat. Maka sejarah, bagi Wahl, selalu diwarnai oleh alienasi dan keputus-asaan yang juga memunculkan harapan; dengan kata lain, sejarah merupakan proses menuju masa depan yang senantiasa terbuka. Ini dari kutub religius. Namun ada juga penafsiran fenomenologis-eksistensialis awal atas Hegel dari sudut pandang atheis. Koyré, sebagai figur awal dari kecenderungan ini, menafsirkan filsafat Hegel sebagai antropologi dan menekankan dimensi anti-teologis di dalamnya.[20] Adalah muridnya yang meneruskan upaya pembacaan itu dan memberikan goresan yang tajam pada kanvas sejarah intelektual Prancis selanjutnya. Namanya adalah Alexandre Kojève.

2. Kojève dan Ontologi sebagai Antropologi

Kojève memberikan kuliah-kuliahnya tentang Hegel antara 1933-1939 di *École des Hautes Études* berdasarkan undangan mentornya, Alexandre Koyré. Dalam kuliah-kuliah itu hadirlah figur-figur yang nantinya akan menjadi pemikir besar Prancis seperti Georges Bataille, Jacques Lacan, André Breton (seniman Surealis), Raymond Aron (sosiolog konservatif), Raymond Quenau (novelis eksperimental), Merleau-Ponty, Eric Weil, Jean Desanti dan Emmanuel Levinas. Kuliah-kuliah ini memiliki pengaruh yang kuat dalam menentukan arah artikulasi konseptual pemikiran Prancis hingga dekade 50-an. Menjamurnya konsep-konsep seperti negasi, negativitas, aksi, manusia, hasrat dan kesadaran pada dekade 40-an hingga 50-an merupakan perkembangan dari benih yang telah disemai Kojève dalam kuliah-kuliahnya pada dekade 30-an ini.

Fokus pembacaan dalam kuliah-kuliah ini adalah teks *Fenomenologi Roh*. Melalui eksplikasi atas teks itu, Kojève berpretensi menerangkan keseluruhan sistem Hegel. Pilihan atas fokus ini dan penempatannya pada pondasi sistem secara keseluruhan mau tak mau berimplikasi pada kecenderungan pembacaan yang dijalankan. *Fenomenologi*, sebagaimana kita ketahui, merupakan eksposisi ger-

19. Lih. Jean-Michel Rabaté, *Op.Cit.*, hlm. 24.
20. *Ibid.*

ak *kesadaran-diri* menuju kesadaran akan diri dan yang lain dalam terang Pengetahuan Absolut. Dari sini dengan mudah Kojève menyamakan kesadaran-diri itu dengan manusia: "Man is Self-Consciousness."[21] Maka evolusi kesadaran-diri itu, bagi Kojève, adalah juga evolusi kesadaran manusia berhadapan dengan yang lain daripadanya, yaitu dunia yang konkret. Dengan penekanan pada *antropologi* semacam ini, tidak aneh jika penafsiran Kojève menjadi sangat atheistik, mempurifikasi Hegel dari segala bentuk teologi.

Dasar dari interpretasi Kojève adalah penekanan pada "Hasrat" (*Begierde*) sebagai *ketiadaan* dan sekaligus *negasi atas ketiadaan* dalam dialektika Tuan-Budak. Bagi Kojève, kesadaran-diri baru terwujud ketika manusia dapat berkata "Aku". Ia dapat berkata demikian jika ia berhadapan dengan yang lain daripadanya, dengan obyek. Namun ketika manusia mengkontemplasikan obyek, memikirkannya, ia terserap ke dalam obyek dan kehilangan subyektivitasnya.[22] Satu-satunya modus untuk meresis atau menegasi absorbsi ini adalah Hasrat yang melaluinya obyek hadir sebagai obyek-*bagi*-subyek. Jika pengetahuan/kontemplasi adalah pasivitas, maka Hasrat adalah aksi dan setiap aksi *qua* aksi (yaitu sebagai laku *terhadap* yang lain) adalah *negasi*. Dalam negasi atas obyek inilah muncul dimensi subyektif dalam obyek itu sendiri (seperti pohonan yang ditebang dan diolah menjadi kursi oleh tukang kayu). Dengan demikian, melalui Hasrat, obyek diangkat ke tataran subyektif. Namun Kojève menyadari bahwa "isi positif dari Aku, yang dikonstitusikan melalui negasi, adalah fungsi dari isi positif non-Aku yang dinegasi."[23] Maksudnya, negasi dari Aku terhadap non-Aku akan membuat isi dari non-Aku itu menjadi bagian dari Aku. Jika non-Aku itu adalah alam obyektif (seperti pohonan), maka Aku, dengan menegasinya, juga mewarisi sifat alam obyektif tersebut. Dengan demikian, Aku menjadi "natural" dan tak mencapai kesadaran-diri selain kesadaran (negasi) akan yang-lain, yaitu alam natural.

21. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* disusun oleh Raymond Quenau, diedit dalam edisi bahasa Inggris oleh Allan Bloom, diterjemahkan oleh James H Nichols, Jr. (Ithaca: Cornell University Press), 1996, hlm. 3.

22. *Ibid: [T]he "knowing subject" "loses" himself in the object that is known. Contemplation reveals the object, not the subject.*

23. *Ibid.* hlm. 4.

Agar mencapai kesadaran-diri, Hasrat mesti diarahkan pada sesuatu yang melampaui alam obyektif. Sesuatu yang melampaui tersebut tak lain adalah Hasrat itu sendiri. Hasrat dapat dikatakan "melampaui" alam natural karena Hasrat *sebagai* Hasrat (yaitu sesuatu yang belum terpenuhi) pada dasarnya merupakan *ketiadaan*. Kojève menyebut ketiadaan itu sebagai "ketiadaan yang tersingkap" (*revealed nothingness*), sebagai "kekosongan yang tak nyata" (unreal emptiness).[24] Maka Hasrat mesti menghasrati Hasrat itu sendiri agar mencapai kesadaran-diri. Hasrat, sebagai negasi dan aksi, hanya dipunyai oleh suatu entitas yang memiliki kesadaran. Dengan demikian, Hasrat akan Hasrat adalah Hasrat akan Hasrat orang lain, akan Hasrat yang-lain.

Namun, bagi Kojève, Hasrat bukanlah terutama Hasrat kebinatangan yang menghasrati alam natural-obyektif melainkan Hasrat antropogenetis. Ia memberikan contoh: jika Hasrat kebinatangan menghasrati tubuh, maka Hasrat manusiawi akan menghasrati *Hasrat* orang lain, misalnya hasrat untuk dicintai, untuk diakui nilai-nilainya. Hasrat yang terakhir itulah yang otentik; dan dalam arti inilah Kojève menulis: "all Desire is desire for value."[25] Lebih lanjut lagi, jika Hasrat kebinatangan adalah Hasrat akan preservasi, akan *hidup*, maka Hasrat manusiawi selalu *meresikokan* hidup demi mencapai suatu tujuan yang non-*vital,* yang non-alamiah, suatu tujuan yang *bernilai*. Karena Hasrat akan nilai ini pada dasarnya adalah Hasrat untuk diakuinya nilai yang ia pegang oleh setiap orang, maka setiap Hasrat manusiawi adalah Hasrat akan pengakuan, akan rekognisi (*Anerkennung*).[26] Jika setiap manusia memiliki hasrat untuk diakui nilainya oleh seluruh manusia lain, maka pola relasi antar manusia adalah *fight to the death* demi universalisasi nilai tersebut. Inilah yang terjadi dalam momen dialektika Tuan-budak pada *chapter* IV dari *Fenomenologi Roh* dimana suatu kesadaran-diri berhadap-hadapan dengan kesadaran-diri yang lain.

Dalam pertarungan hingga mati demi rekognisi-diri ini kedua

---

24. *Ibid.* hlm. 5.
25. *Ibid.* hlm. 6
26. Kojève menulis, "Man from the start seeks *Anerkennung,* Recognition. He is not content with attributing a value to himself. He wants this *particular* value, *his own*, to be recognised by *all* men, *universally." Ibid.* hlm. 58.

belah pihak mesti tetap hidup setelah pertarungan usai. Jika salah satu pihak mati, maka tak akan ada rekognisi-diri dan seluruh pertarungan itu menjadi absurd. Oleh karena itu, dalam pertarungan ini pastilah terdapat dua sikap yang berbeda: yang satu berani meresikokan hidupnya demi nilai alias rekognisi-diri, sementara yang lain, karena takut akan *kematian,* tak berani meresikokan hidupnya dan akhirnya menyerah di hadapan yang berani. Yang pertama adalah Tuan dan yang kedua adalah budak. Dan inilah yang terjadi dalam sejarah; sejarah adalah sejarah dialektika Tuan-budak, atau seperti kata Kojève, "sejarah manusia adalah sejarah Hasrat yang dihasrati."[27] Namun setelah kemenangan itu, Sang Tuan akan mengalami apa yang disebut Kojève sebagai "jalan buntu eksistensial" (*existential impasse*): di satu sisi, ia adalah Tuan karena Hasratnya ditujukan kepada Hasrat yang lain dan bukan kepada benda yang pasif, dengan kata lain, Hasrat Tuan adalah untuk diakui oleh yang lain; sementara di sisi lain, budak yang semestinya mengakui Sang Tuan ternyata kini menjadi sekedar binatang atau benda pasif yang patuh di hadapan Tuan. Dengan kata lain, kini Sang Tuan malah diakui oleh "benda". Persoalannya lain dari sudut pandang budak. Karena budak tersubordinasi di bawah Tuan, maka budak dapat mengagumi *otonomi* alias *kebebasan* yang dinikmati Tuan. Kojève menulis: "jika Sang Tuan tak memiliki hasrat untuk melampaui [...] dirinya sebagai Tuan [...], si budak memiliki segala alasan untuk berhenti menjadi budak."[28] Oleh karena itu, sementara Sang Tuan mandek dalam dekadensi, si budak justru memiliki potensi akan negasi. Potensi ini terwujud melalui *Kerja*. Sementara Tuan bermalas-malasan, budak mengobyektivasikan dirinya alias merealisasikan dirinya ke dalam kerja yang ia jalani sehari-hari. Melalui kerja ini, si budak *merepresi* Hasratnya dan *mensublimasi* Hasrat itu ke dalam *hasil karya* yang obyektif. Secara tak disadari, si budak mentransformasi dunia dan dengannya dia menjadi *otonom*, sementara Sang Tuan justru menjadi *dependen* terhadap kerja budak. Dengan kata lain, si budak kini menjadi Tuan dalam arti yang otentik dan bebas. Itulah sebabnya, Hegel menulis

---

27. *Ibid.* hlm. 6. Kojève juga menulis bahwa "history must be the history of the interaction between Mastery and Slavery: the historical "dialectic" is the "dialectic" of Master and Slave."
28. *Ibid.* hlm. 21

dalam paragraf 193 dalam *Fenomenologi* bahwa "*kebenaran* dari kesadaran yang independen adalah kesadaran menghamba para budak."[29]

Kita telah melihat bahwa sejarah manusia adalah sejarah dialektika Hasrat. Kojève menyatakan bahwa "adalah budak, dan hanya ialah, yang dapat merealisasikan *kemajuan*".[30] Itu karena ia mampu menegasi dunia obyektif dan mentrasformasikannya dalam kerja dengan menginjeksikan ke dalam dunia obyektif itu suatu dimensi subyektif, suatu hasil karya. Sejarah adalah sejarah aksi negasi manusia akan alam obyektif. Dengan mengekuasikan sejarah dengan aksi, negasi dan manusia/kesadaran-diri itu sendiri, Kojève mengoposisikan Waktu (yaitu sejarah manusia alias *Becoming*) dengan Ruang (yaitu dunia obyektif alias *Being*).[31] Dalam hal waktu, Kojève juga mengutamakan *masa depan* dalam kaitan dengan Hasrat. Dalam hal menghasrati sesuatu, kita selalu berada dalam modus waktu *kini* (misalnya: *sekarang* saya haus). Namun lain soalnya ketika kita menghasrati Hasrat. Dalam kasus yang terakhir ini, yang kita hasrati adalah *ketiadaan*, atau lebih tepat, sesuatu yang *belum* ada.[32] Kojève menu-

---

29. GWF Hegel, *Phenomenology of Spirit* diterjemahkan oleh AV Miller (Oxford: Clarendon Press), 1978, hlm. 117.
30. Alexandre Kojève, *Op.Cit.* hlm. 50
31. Kojève bahkan menyamakan manusia dengan waktu (sejauh waktu baginya selalu berarti *sejarah* alias rangkaian aksi negasi manusia). Lih. *Ibid.* hlm. 133. Kita dapat memformalkan skema Kojève ini:

Manusia >< Alam Obyektif
Waktu >< Ruang
Menjadi >< Ada
Negativitas >< Positivitas
Aktivitas >< Pasivitas

Nampaknya skema oposisi ini merupakan hasil dari penafsiran Kojève atas paragraf 807 dari *Fenomenologi* dimana Hegel membagi Roh ke dalam dua dimensi, yaitu sebagai Diri (*Selbst*) alias Waktu dan Ada (*Sein*) alias Ruang. Kojève menafsirkan pasase itu dalam *Ibid.* hlm. 154-155. Karena Manusia adalah Waktu, dan Waktu beroposisi dengan Ada, maka Kojève menafsirkan Manusia (dan Waktu) sebagai *Nicht-sein,* sebagai *Non-being,* sebagai *Nothingness.*
32. "To desire to drink is to desire something (water) that is; hence, it is to act in terms of the present. But to act in terms of desire for a desire is to act in terms of what does not (yet) exist—that is, in terms of the future. The being that acts thus, therefore, is in a Time in which the Future takes primacy." *Ibid.* hlm. 135.
33. *Ibid.* hlm. 134.

lis: "Hasrat adalah kehadiran dari sebuah *absensi* [...], kehadiran masa depan dalam masa kini."[33] Ia mengibaratkannya sebagai "lubang" (*hole*) dalam masa kini yang menjadi *locus* kehadiran masa depan.[34]

Bagi Kojève, sejarah dimulai ketika terjadi pertarungan pertama antar kesadaran-diri yang memunculkan Tuan-budak, dan sejarah berakhir pada momen ketika oposisi antara Tuan-budak menghilang.[35] Meleburnya dikotomi Tuan-budak ke dalam sintesis akan menghasilkan Manusia secara menyeluruh dan menyatu. Peleburan semacam itu mengandaikan adanya suatu wadah yang disebut Kojève sebagai "Negara homogen-universal" (*the universal and homogenous State*).[36] Universal artinya Negara itu tak dapat diperluas lagi (*nonexpandible*); homogen artinya Negara itu tak dapat dirombak atau terfragmentasi lagi (*nontransformable*).[37] Warganegara yang satu tak bersifat eksternal dari yang lain; tak ada eksternalitas absolut, semuanya berada *di dalam*. Namun, mengikuti logika Hegelian, jika Negara mencakup segala-galanya dan tak ada lagi yang bukan merupakan bagian dari Negara itu, maka apakah Negara tersebut masih bisa disebut sebagai "Negara"? Mungkinkah ada Negara yang masih mungkin *sebagai* Negara ketika ia tidak dibatasi oleh Negara yang lain? Dengan kata lain, Negara universal-homogen itu pada akhirnya tak dapat dibedakan dari non-Negara yang universal-homogen. Kojève juga menyatakan bahwa dalam Negara macam itu, tak ada lagi pertentangan antara Tuan-budak, tak ada lagi yang terasing satu sama lain. Dengan demikian, (non-)Negara universal-homogen yang merekonsiliasikan pertentangan kelas dan keterasingan manusia ini tak lain daripada *tatanan komunis dunia*. Kojève seolah mengantarkan pembacanya, *via* Hegel, tepat pada jantung Marxisme-Leninisme. Ia seakan tengah menempa aliansi absolut antara Hegelianisme dan Marxisme. Mengapa demikian? Barangkali karena Kojève adalah seorang agen KGB.[38] Namun adalah reduktif bila kita menja-

34. "[I]t is like a gap or a "hole" in Space: an emptiness, a nothingness. (And it is into this "hole," so to speak, that the purely temporal Future takes its place, within the spatial Present.)" *Ibid.* hlm. 135.

35. *Ibid.* hlm. 43.

36. *Ibid.* hlm. 44.

37. *Ibid.* hlm. 95.

38. Hal ini baru terungkap pada tahun 1999, 31 tahun setelah kematiannya. Dinas Rahasia Prancis sub-divisi Kontra-Intelejen (*Direction de la Surveillance du Terri-*

toire) berhasil menyibak kasus ini namun *tidak mengumumkannya* hingga, pada tahun 1996, koleganya di Kementrian Perokonomian, Charles Hernu terbukti merupakan seorang agen KGB. Investigasi atas Kojève telah dijalankan dan identifikasi atasnya telah berhasil dilakukan pada tahun 1982-1983. Namun, berdasarkan pertimbangan tertentu, Dinas Rahasia baru mempublikasikannya setelah kolapsnya Uni Soviet. Kabar tentang Kojève ini pertama kali dipublikasikan oleh *Le Monde* dalam edisi September 1999. Seorang mantan *archivist* KGB bernama Vasily Mitrokhin yang memiliki akses ke *database* KGB antara tahun 1972 hingga 1984 mengkonfirmasi temuan itu kepada Dinas Rahasia Inggris dan Prancis. Kojève—nama aslinya adalah Aleksandr Vladimirovich Kozhevnikov (dalam bahasa Rusia: Александр Владимирович Кожевников). Ia aktif dalam KGB, tidak tanggung-tanggung, selama 30 tahun (yaitu sejak dekade 30-an hingga kematiannya di dekade 60-an). Dengan kata lain, orang yang disebut Raymond Aron "lebih cerdas ketimbang Sartre" ini telah aktif dalam KGB pada saat ia memberikan kuliah-kuliah mashyurnya tentang Hegel. Selama infiltrasi di Prancis, identitasnya hanya diketahui oleh sebagian anggota terpilih dari Politbiro dan *chairman* KGB. Kriptonimnya terus-menerus berubah. Kojève dilahirkan di tahun 1902 dalam sebuah keluarga kaya di kota Moskow. Ia adalah keponakan seorang pelukis aliran Suprematis tersohor, Vassily Kandinsky. Keluarganya jatuh miskin ketika Revolusi dan ia lari ke Polandia pada tahun 1920. Di sana ia ditangkap karena dicurigai sebagai infiltrator Bolshevik. Setelah mendekam sesaat di penjara, ia dilepas dan kuliah di Universitas Heidelberg. Ia menyelesaikan disertasinya di bawah supervisi Karl Jaspers dengan judul *Die Religiose Philosophie Wladimir Solowjeffs* (Filsafat Religius Vladimir Soloviev). Selulus dari sana, Kojève pindah ke Prancis dan mendapatkan kewarganegaraan pada tahun 1926. Ia mengajar di Paris dan, atas undangan Koyré, sepupu dan sesama *émigré* dari Rusia, memberikan kuliah tentang Hegel. Ia mengaku telah menjadi "komunis" sejak umur 20-an. Ia direkrut oleh NKVD (nantinya berubah menjadi KGB) pada tahun 1938. Pada waktu Perang Dunia II, ia dikabarkan sempat berkolaborasi dengan Nazi (sebelum aliansi Hitler-Stalin pecah). Pada tahun 1948, Kojève diangkat dalam posisi senior pada *Centre National du Commerce Extérieur* dalam Kementrian Urusan Ekonomi Prancis. Ketika mendengar kabar kematian Stalin di tahun 1953, Kojève dikabarkan menangis hebat, sesuatu yang pada waktu itu membuat kaget para koleganya di Kementrian Ekonomi. Karir publiknya menanjak barangkali berkat kedekatannya dengan Presiden Charles de Gaulle. Ia mendukung oposisi de Gaulle terhadap keanggotaan Inggris dalam *European Economic Community* (EEC), mendukung upaya pembangunan de Gaulle atas relasi Prancis-Rusia dengan kamerad Khrushchev dan mengupayakan perlawanan ideologis terhadap Amerika Serikat. Ia ditanam di Prancis dengan empat tujuan utama: mempengaruhi kehidupan gagasan dan ideologi Prancis, destabilisasi relasi Prancis-AS, mempererat relasi Prancis-Soviet, menjauhkan Prancis dari NATO. Yang terakhir itu berhasil dicapai ketika, pada tahun 1966, de Gaulle memutuskan agar Prancis keluar dari keanggotaan NATO (dan ia bahkan berkunjung ke Moskow sesudah itu). Dikatakan juga bahwa Kojève melakukan propaganda Anti-Amerika dengan mengatasnamakan "budaya tinggi"

dikan fakta kontroversial ini sebagai alasan dari elaborasi filosofisnya.

Penafsirannya tentang Negara universal-homogen ini tak lepas dari visinya tentang *akhir sejarah* dan *akhir manusia*. Jika sejarah adalah proses transformasi dunia oleh manusia melalui negasi dan jika Negara Kojèvian itu adalah puncak dari proses ini, maka Negara universal-absolut adalah titik akhir sejarah yang merekonsiliasikan negasi dan negasi atas negasi dalam satu momen absolut. Konsekuensinya, pada momen ini tak ada lagi yang *tersisa* untuk dinegasi. Tak ada lagi negasi. Namun itu juga berarti: tak ada lagi manusia. Inilah akhir manusia—sebagai entitas yang senantiasa menghasrati dan menegasi. Namun ini tidak berarti bahwa manusia, orang-orang, menjadi punah. Manusia berakhir dalam arti bahwa tak ada lagi oposisi antara manusia dan dunia, antara aktivitas dan pasivitas, antara subyek dan obyek. Dan sejauh manusia merupakan "Kesalahan" (*Error*) yang terus berupaya mengatasi dirinya demi mencapai Kebenaran, maka akhir sejarah dan akhir manusia ini tidaklah lain daripada momen *Holocaust* Pengetahuan Absolut: segalanya diterangi

---

Eropa dan Prancis dalam lingkup publik-politik dan akademik. Kojève wafat terkena serangan jantung pada 4 Juni 1968 ketika menghadiri pertemuan EEC di Brussels. Dilaporkan bahwa pada hari itu apartemennya di Paris telah dibobol secara misterius dan surat-suratnya hilang tanpa jejak. Daniel Johnson, jurnalis Inggris yang mengekspos kabar keterlibatan Kojève untuk pertama kalinya di Inggris, menyatakan dalam reportasenya: "Kojève's subterranean influence is ubiquitous. His ideas echo around our political arena. Francis Fukuyama's 'end of history' is recycled Kojève. So is Tony Blair's vision of a post-conservative, post-national, post-political, post-historical Europe. This miraculous mandarin turns out to be a malevolent mole. Nobody of this eminence has been exposed as a traitor on this level before." Selain berpengaruh pada konsepsi Fukuyama tentang Akhir Sejarah, melalui konsep "Open Market" yang ia gagas, Kojève juga mempengaruhi konsep Tony Blair tentang pasca-konservatisme. Kojève juga berperan sebagai arsitek dalam merancang GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*) dan Uni Eropa. Seluruh informasi tentang Kojève ini saya peroleh dari beberapa sumber berikut: *Alexandre Kojeve: Moscow's Mandarin Marxist Mole in France* oleh Keith Patchen dalam http://www.nationalobserver. net/2003_spring _109.html; *The Spy Who Loved Hegel* oleh Matthew Price dalam http://linguafranca. mirror.theinfo.org/ 0003/kojeve.html; *Alexandre Kojève, KGB Spy?* dalam *The New Criterion* edisi November 1999 diakses dalam http://evans-experientialism.freewebspace.com/kojeve03.html; *The 21st Century Belong to KGB* oleh Chris Fujiwara dalam http://www.insanemute.com/content/kojeve.html.

oleh api pengetahuan, segalanya ditebus oleh terang kebijaksanaan.

Pada momen ini, Pengetahuan Absolut yang dimaksud, bagi Kojève, bukan lagi "filsafat" melainkan "kebijaksanaan" (*Wisdom*) sejauh "filsafat" *masih* merupakan *philo-sophia* (cinta akan kebijaksanaan, hasrat akan kebijaksanaan).[39] Kebijaksanaan itu adalah "Ilmu Pengetahuan" (*Wissenschaft*) yang, karena sifat absolutnya, tak bisa lagi masih tidak mengetahui sesuatu; Kebijaksanaan itu mestilah mengetahui segala sesuatu. Dengan kata lain, Pengetahuan Absolut *sebagai* Pengetahuan Absolut mestilah tidak menyisakan ruang bagi yang-di luar pengetahuan.

Kebijaksanaan ini hanya bisa muncul pada akhir sejarah, pada momen final yang mengandung seluruh momen pengetahuan sebelumnya. Kojève menyebut bahwa akhir manusia adalah juga berarti akhir definitif dari Diskursus (*Logos*).[40] Tak ada lagi Diskursus karena segalanya telah diterangi; tak ada lagi yang perlu dicari-tahu. Itulah sebabnya, bagi Kojève, para warga dari Negara universal-homogen bukan lagi "manusia" melainkan "Orang Bijak" (*Wise Man*) yang telah mengetahui diri dalam dan melalui yang lain. Dengan demikian, makin jelas bahwa, bagi Kojève, konsep Negara dan Pengetahuan Absolut tak dapat dipisahkan. Dan Totalitas Pengetahuan Absolut sama dengan Sirkularitasnya (tak ada yang tak diketahui, tak ada sesuatu yang terlepas dari lingkaran Kebijaksanaan), sebagaimana Totalitas Negara universal-homogen sama dengan Sirkularitasnya (tak ada warga yang eksternal satu sama lain, tak ada yang lepas dan berada di luar lingkaran warganegara).[41] Tak ada eksternalitas—itu artinya: segalanya imanen di *dalam*. Itulah sebabnya Kojève berkata bahwa "*Fenomenologi* berakhir dengan penolakan radikal atas segala transendensi."[42]

39. Lih. Alexandre Kojève, *Op.Cit.* hlm. 75.

40. *Ibid.* hlm. 160.

41. Lih. *Ibid.* hlm. 94-95

42. *Ibid.* hlm. 167. Akhir ini, Pengetahuan Absolut ini, sebetulnya telah meletak secara *a priori* sejak Awal. Namun hal ini hanya bisa diketahui melalui rekonstruksi *post-factum*, setelah Sejarah selesai, di mana Sang Filsuf yang *telah* menjadi Orang Bijak memahaminya melalui rekonstruksi dalam *Fenomenologi Roh.* Lih. *Ibid.* hlm. 166. Tak ada transendensi, dalam Kojève, memiliki arti tak ada sesuatu di luar sejarah *manusia,* di luar aksi dan pengetahuan manusia. Itulah kenapa Kojève menulis: "never, at any moment of Time, is there a Spirit existing outside of the human historical World. Therefore, there is no transcendence; History is the becoming of Spirit, and the Spirit is nothing but this historical becoming of Man." *Ibid.* hlm. 161-162.

Melalui pembacaan itulah Kojève membukakan jalan bagi artikulasi konsep para filsuf Prancis dekade 40 dan 50-an. Secara umum dapat dikatakan bahwa Kojève lah yang mencampurkan Hegelianisme dengan fenomenologi. Penekanannya atas sentralitas *Fenomenologi Roh* dengan tahap-tahap evolusi kesadaran dalam kaitan dengan "benda" atau dunianya membuat Hegel nampak seperti seorang fenomeno log dalam *sense* Husserlian.[43] Dengan demikian, Kojève adalah juga bapak dari Antropologisme atau Humanisme yang nantinya merebak dalam kalangan akademisi Prancis hingga akhir tahun 50-an. Itulah sebabnya Sartre dapat menelurkan jargon absurd: "Eksistensialisme adalah suatu Humanisme" (*Existentialisme est un humanisme*) dan Bataille begitu antusias dalam membahas tema-tema di seputar "kematian" (yang selalu merupakan "kematian manusiawi").[44] Dan karena pembahasan antropologis itu selalu terfokus pada pengalaman negatif—pengalaman akan negasi—maka Vincent Descombes dapat melaporkan, dalam tinjauan historisnya yang berbobot tentang filsafat Prancis kontemporer, terjadinya suatu "humanisasi ketiadaan" yang berlang-

43. Dengan mengacu pada teks edisi Prancis yang lengkap dari kuliah-kuliah Kojève, Herbert Spiegelberg menyatakan: "In these lectures he [Kojève] simply asserted that Hegel's phenomenology was "phenomenological description (in Husserl's sense of the world)" dealing with man as an existential phenomenon like Heidegger's phenomenology." Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction: Vol II* (The Hague: Martinus Nijhoff), 1960, hlm. 414-415. Spiegelberg juga menyatakan bahwa perkawinan antara Hegelianisme dan fenomenologi merupakan ciri khas dari resepsi atas fenomenologi di Prancis. "One of the surprising peculiarities of French phenomenology for anyone familiar with its German antecedents is the naturalness which it takes it for granted that Husserl's phenomenology belongs with Hegel's *Phenomenology of the Spirit* and even originated from it." *Ibid.* hlm. 413.

44. Keasyikan Bataille pada tema kematian ini tak dapat dilepaskan dari kuliah Kojève yang secara eksplisit membahas tentang kematian. Transkrip kuliah ini tidak disertakan dalam edisi bahasa Inggris Allan Bloom namun diterjemahkan dalam satu artikel lepas oleh Joseph J Carpina dengan judul "The Idea of Death in the Philosophy of Hegel". Bataille sendiri pernah menulis suatu esai, judulnya "Hegel, Death and Sacrifice" yang membahas secara langsung teks tersebut. Lih. Stuart Barnett (ed.), *Op.Cit.* hlm. 297 (catatan kaki nomor 40). Karena pencapaian absolut dari Roh bagi Kojève mengandaikan akhir sejarah, diskursus dan manusia, maka Barnett menyatakan bahwa pembacaan Kojève adalah sebuah "anthropo-thanatological reading of Hegel." Lih. *Ibid.* hlm. 19.

sung dalam filsafat Prancis hingga pertengahan abad yang lalu.[45]

Pengaruh Kojève dalam artikulasi konsep filsuf Prancis cukup gamblang terlihat. Simak saja konsep-konsep seperti *neantisser* dari Sartre atau hasrat (*désir*) sebagai *manque-à-être* dalam Lacan. *Neantisser* atau *penidakan* terhadap yang-lain nampak jelas sebagai versi tertentu dari negasi Hegelian.[46] Modus koeksistensi individu yang senantiasa *konfliktual* dalam filsafat Sartre juga menggemakan kembali pembacaan Kojève tentang konflik akan rekognisi dalam dialektika Tuan-budak. Ketika Lacan berbicara bahwa "hasrat manusia adalah hasrat dari Yang-Lain"[47] atau bahwa hasrat adalah *kekurangan*[48] kita tidak bisa tidak teringat akan Kojève. Konsep substitusi dalam pemenuhan hasrat juga merupakan varian lain dari mediasi. Bataille juga tak bersih dari wabah Kojèvianisme ini.[49]

Pengabaian Kojève atas metafisika atau ontologi (sebagaimana yang terdapat dalam *Ilmu Logika*) menjadi benih bagi kelahiran Eksistensialisme dan, secara bersamaan, menjadi *locus* serangan habis-habisan dari para filsuf Prancis tahun 60-an yang me ngakhiri kejayaan Eksistensialisme. Ontologi sebagai antropologi adalah benih kelahiran sekaligus benih kehancuran yang disemai Kojève di ladang pemikiran Prancis tahun 40 dan 50-an. Namun demikian, Kojève juga memberikan sumbangan positif bagi para

45. "The Humanisation of Nothingness" adalah judul Bab pertama dari studi surveinya, *Le Même et L'Autre* (diterjemahkan sebagai *Modern French Philosophy*), yang secara tidak kebetulan merupakan Bab yang membahas tentang Kojève dan pengaruhnya. Lih. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* diterjemahkan oleh L Scott-Fox dan JM Harding (Cambridge: Cambridge University Press), 1980, hlm. 9-54.
46. Ini nampak pula dalam parabel yang dinarasikan Sartre dalam pamflet populernya, *Existentialism and Humanism*. Sartre berkisah tentang Pierre yang masuk ke dalam suatu *café* dimana ia melihat dirinya sebagai yang-bukan kursi, yang-bukan lantai, yang-bukan gelas, dsb. Jelas bahwa logika negasi *à la* Hegel lah yang ada dalam benaknya ketika ia menulis demikian.
47. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* diterjemahkan oleh Alan Sheridan (London: The Hogarth Press), 1977, hlm. 235.
48. "It [desire] is a lack engendered from the previous time that serves to reply to the lack raised by the following time." *Ibid*. hlm. 215.
49. Rabaté bahkan menyebut: "The young Bataille was nevertheless completely Kojèvian [...] His analyses only make sense if one translates "Hegel" as "Kojève's vision of Hegel."" Jean-Michel Rabaté, *Op.Cit.* hlm. 28.

filsuf Prancis di tahun 60-an, yaitu pembacaan atas Hegelianisme sebagai "penolakan radikal atas segala bentuk transendensi." Dari poin inilah masuk ke dalam dunia intelektual Prancis problem imanensi kontemporer. Namun pembahasan mengenai imanensi mengandaikan sebuah *prolegomena*: pembahasan atas *keutuhan* sistem alias relasi antara *Fenomenologi* dan *Logika*—sesuatu yang kurang dielaborasi oleh Kojève. Dari sinilah Hyppolite mengambil-alih kemudi.

3. Hyppolite dan Eksplisitasi Problem Imanensi

Logique et Existence adalah karya seminal Hyppolite yang terbit pada tahun 1952. Seminalitasnya terletak pada fakta bahwa lingkup argumentasi yang ia sodorkan di sini akan diteruskan, dibelokkan dan diradikalkan oleh para pemikir Prancis tahun 60-an. Judul lengkapnya adalah *Logique et Existence: Essai sur la Logique du Hegel* (Logika dan Eksistensi: Esai tentang Logika Hegel). Karya setebal 247 halaman ini tersusun dalam tiga bagian utama: 1) *bahasa dan logika*, 2) *pemikiran spekulatif dan refleksi*, 3) *kategori-kategori dari Yang Absolut*.[50] Uraian Hyppolite mengalir maju mulai dari ekspo-

50. Detail susunan tersebut adalah sebagai berikut:
Part 1. Language and Logic
Introduction
1. The Ineffable
2. Sense and Sensible
3. Philosophical Dialectic, Poetry and Mathematical Symbolism
Part 2. Speculative Thought and Reflection
1. The Transformation of Metaphysics into Logic
2. Reflection and Reflections
3. Absolute Knowledge as Identity and Contradiction: Logos, Nature, Spirit
4. Empirical Negation and Speculative Negation
Part 3. The Categories of The Absolute
1. Empirical Proposition and Speculative Proposition
2. The Categories as Categories of the Absolute
3. The Organization of the Logic: Being, Essence, Concept
Conclusion. Logic and Existence

51. "Absolute knowledge means in the principle elimination of this non-knowledge, that is, the elimination of a transcendence essentially irreducible to our knowledge." Jean Hyppolite, *Logic and Existence* diterjemahkan oleh Leonard Lawlor dan Amit

sisi problem bahasa dan pengetahuan dalam bagian pertama, melalui analisa tentang refleksi dan negasi dialektis dalam bab kedua, menuju paparan mengenai logika Konsep pada bagian tiga yang tersimpulkan dalam satu kalimat terakhir sebelum kesimpulan.

Dalam bagian *Introduksi,* Hyppolite menjabarkan horizon problematika yang akan ia telusuri selanjutnya. Menurutnya, logika spekulatif Hegelian pada dasarnya merupakan identitas antara pemikiran dan Ada. Keidentikan itu berarti tak adanya *das Ding an sich* yang tak terpikirkan, tak adanya suatu non-pengetahuan yang tak dapat diketahui, tak adanya sesuatu pun yang tak dapat diartikulasikan dalam bahasa. Dengan kata lain, keidentikan itu adalah nama lain dari Pengetahuan Absolut. Jika demikian, maka Pengetahuan Absolut itu tidak lain daripada destruksi atas segala bentuk transendensi, atas segala jenis "beyond" yang tak tercakup dalam horizon pemikiran.[51] Agar Pengetahuan Absolut itu mungkin—dengan kata lain, agar keseluruhan momen dalam sistem Hegel itu mungkin sama sekali—Hyppolite mesti membuktikan bahwa tak ada non-pengetahuan yang tak tercakup dalam pengetahuan; sistem mestilah "utuh" (dengan kata lain, sirkuler: awal mestilah juga merupakan akhir) agar sistem itu mungkin sama sekali. Itulah sebabnya Hyppolite menulis: "Pengetahuan Absolut tidaklah berbeda dari pengetahuan langsung [*immediate*] yang merupakan titik berangkat *Fenomenologi Roh*".[52] Artinya, Pengetahuan Absolut mesti diandaikan *telah selalu* meresapi keseluruhan momen dialektika. Karena segala momen pengetahuan itu menjadi "aktual" (*Wirklich*) dalam *bahasa*, maka bahasa itu tidak lain merupakan medium pemaparan-diri Pengetahuan Absolut: refleksi-diri dari, oleh dan bagi Ada itu sendiri sedemikian sehingga tak ada postulasi tentang yang di seberang Ada.[53] Sebagai medium universal pemahaman-diri Pengetahuan Absolut, bahasa ini bukanlah bahasa manusia melainkan bahasa yang berbahasa *lewat* manusia; bahasa ini,

Sen (Albany: SUNY Press), 1997, hlm. 3.

52. *Ibid.* hlm. 4.

53. "Human language, the Logos, is this reflection of being into itself which always leads back to being, which always closes back on itself indefinitely, without ever positing or postulating a transcendence disctinct from this internal reflection, without ever positing a beyond which would not be reflected completely". *Ibid.*

pada dirinya, bersifat *impersonal,* bukan dalam arti sesuatu yang melampaui (pengetahuan) manusia, melainkan dalam arti dasar absolut dari segala bentuk ekspresi bahasawi manusia dan, dengan kata lain, dari pengalaman/eksistensi manusia.[54] Ini tak lagi soal dialek ataupun modus artikulasi partikular semacamnya melainkan soal struktur formal-universal dari bahasa sebagai bahasa—struktur formal-universal inilah yang nantinya disebut sebagai *perbedaan* (dalam *sense* Hegelian atau perbedaan mediatif-dialektis). Bahasa inilah yang diacu oleh Hyppolite ketika ia mengutip penggalan sajak Paul Valéry: "suara yang mengetahui dirinya sendiri ketika ia tak lagi terdengar seperti suara seorangpun."[55] Secara singkat: agar Pengetahuan Absolut dimungkinkan (baca: agar dialektika dimungkinkan), eliminasi total atas transendensi (segala bentuk "hantu non-pengetahuan" dan yang-tak terkatakan) mesti terjadi dan terbukti, dan eliminasi ini mengandaikan identitas antara pemikiran dan Ada, antara "makna" (*sens*) dan yang dimaknai (*sensible*), atau, dalam kalimat Hyppolite, "kita mesti menunjukkan bagaimana bahasa manusia terkonstitusi sebagai *Dasein* roh dan makna Ada."[56] Inilah yang coba dibuktikan oleh Hyppolite dalam *Logique et Existence.*

Dalam bab pertama, *The Ineffable*, Hyppolite menunjukkan bahwa tak ada non-makna yang hadir mengawang-awang di suatu "seberang" dan tak terkait dengan makna. Ia memperlihatkan bahwa sejak mula, paling tidak sejak *Glauben und Wissen,* Hegel telah memulai proyek eksorsisme atas hantu non-pengetahuan ini. Dalam karyanya di tahun 1802 ini Hegel menghadirkan eksposisi sistem filsafat Kant, Jacobi dan Fichte dalam kaitan dengan keter-

54. "The highest form of human experience is the penetration into the structure of this universal self-consciousness at the heart of which being says itself, expresses itself, stating the thing of which one speaks as well as the "I" who speaks." Ibid. hlm. 5. Hyppolite bahkan secara eksplisit menyamakan eksistensi/pengalaman manusia dengan bahasa/makna: "Human life is always language, sense, without which human life loses its character and returns to animal life". *Ibid.* hlm. 11.
55. "cette voix qui se connaît quand elle sonne n'être plus la voix de personne" (*this voice that knows itself when it no longer sounds like the voice of anyone*). *Ibid.* hlm. 5.
56. "How can being say itself in man and man become universal consciousness of being through language? In order to attempt to respond to this primordial question, one has to exorcise the phantom of non-knowledge as well as the phantom of an ineffable. One has to show how human language is constituted as the *Dasein* of spirit and the sense of being." *Ibid.* hlm. 6.

batasan rasio di hadapan iman. Hegel menulis dalam *Introduksi*-nya:

> Rasio, dengan menjadi sekedar intelek, mengakui ketiadaannya sendiri dengan menempatkan sesuatu yang lebih baik daripadanya di dalam sebuah *iman* [yang terletak] *di luar dan di atas* dirinya sendiri, sebagai suatu *seberang* (untuk dipercayai). Inilah yang terjadi dalam *filsafat Kant, Jacobi dan Fichte.* Filsafat lagi-lagi membuat dirinya menjadi hamba perempuan dari iman.[57]

Upaya "menyangkal pengetahuan demi membuka ruang bagi iman" inilah yang ingin ditangkis oleh Hegel sejak sebelum penulisan *Fenomenologi* dan terus diupayakannya hingga penyelesaian keseluruhan *Ensiklopedi*-nya. Menurut filsafat sejenis itu, dalam bahasa Hyppolite, "Yang Absolut adalah obyek iman dan bukan obyek pengetahuan. Yang Absolut berada di seberang refleksi dan segala pengetahuan."[58] Dengan mengacu pada pemaparan Hegel tentang *kepastian inderawi* dalam *Fenomenologi*, Hyppolite membuktikan bahwa upaya filsafat macam itu adalah upaya yang sia-sia. Upaya menempatkan Yang Absolut dalam posisi singularitas atau keunikan total adalah sebuah kesia-siaan karena kesadaran yang menempatkan itu, sebagai kesadaran, telah selalu terjangkarkan dalam bahasa yang hakikatnya bersifat kategoris-universal. Setiap kesadaran, betapapun *immediate*, telah selalu berbahasa alias berkubang dalam universalia. Kesadaran langsung akan obyek, sejauh itu merupakan kesadaran, telah selalu membahasakan obyeknya paling tidak sebagai "ini" atau "itu". Bunga ini, sore itu—pemaknaan telah selalu terjadi dan setiap pemaknaan, setiap pembahasaan, tak pernah tetap tinggal unik-singular tanpa menjadi universal: setiap "ini" selalu dapat dipakai dalam pelbagai konteks terlepas dari "bunga ini" dan oleh karenanya setiap "ini" atau "itu" telah selalu bersifat universal. Pada detik ketika kita berbahasa, kita telah masuk ke dalam ranah

57. GWF Hegel, *Faith and Knowledge* diterjemahkan oleh Walter Cerf dan HS Harris (Albany: SUNY Press), 1977, hlm. 56.
58. Ia juga menambahkan: "Hegel shows how these philosophies of reflection retreat to the final subjectivity of knowledge, and drive everything into the mystery of a "beyond" of knowledge, into the mystery of an ineffable Absolute." Jean Hyppolite, *Op.Cit.* hlm. 9.

universal. Itulah mengapa Hyppolite menulis: ""Aku" ini—azali dan aseli—adalah pada dasarnya hanya merupakan sebuah universalitas, sejauh bahasa menyatakannya. Ia tidak unik sejauh ia mengatakan "Aku"".[59] Keunikan total berarti ketiadaan total dari segala determinasi dan itu tak lain dari ketiadaan itu sendiri; itu juga berarti ia bisa menjadi apapun juga secara abstrak dan universal.[60] Dengan kata lain, mediasi *sudah selalu* terjadi.

Kesadaran yang berupaya menempatkan Yang Absolut sebagai yang-tak terkatakan mirip dengan kesadaran seorang Faust yang menyatakan: "semua teori itu kelabu dan hijaulah pohon emas kehidupan".[61] Kesadaran Faustian ini menolak segala bentuk mediasi konsep dan memiliki aspirasi untuk mencecap *langsung* inti realitas dan kehidupan. Namun, seperti dalam drama Goethe, Mephisto, Sang Iblis, akan datang dan menjerumuskannya ke dasar bumi. Hyppolite menafsirkan dasar ini sebagai kehancuran kesadaran itu sendiri; dan karena kesadaran jenis ini menolak mediasi konsep dan rasio, maka ia juga tak dapat memahami kehancuran dirinya ke dalam ketiadaan ini.[62] Kehancuran ini dapat dihindari, atau lebih tepat dilampaui sebagai momen, jika kita mengakui sifat universal dari bahasa dan bahwa "apa yang aku katakan bukan lagi merupakan aku" (*what I say is already no longer me*).[63] Justru posibilitas bahasa untuk menanjak menuju universalitas inilah yang menurut Hyppolite merupakan posibilitas dari Pengetahuan Ab-

59. "[W]e are entering into the discourse which starts with the gesture through which we designate things, and if the universal is particularized, or is more and more closely determined, we nevertheless always remain within the universal without ever being able to say anything other than universal. Thus the categories already sustains all of what we call sensible perception insofar as this perception is lived by a consciousness". *Ibid.* hlm. 13-14.

60. "That I am unique and incomparable means as well that I am nothing and, then, it means to be anything whatsoever. As this singular, I am the abstract universal, that is, having already in itself implicitly the moment of mediation as negation [...] Thus sensible singularty expresses itself truly through its own annihilation." *Ibid.* hlm. 15.

61. Ini adalah kutipan Hyppolite dari *Faust*, sebuah drama karya Goethe, baris 2038-2039: "all theory is gray and green the golden tree of life". *Ibid.* hlm. 16.

62. *Ibid.* hlm. 17. Ia menambahkan: "The pure lived, this return to nature, means precisely nothing and consciousness is always sense, discourse. Like an absolute limit, the ineffable is nothingness." *Ibid.* hlm. 18.

63. *Ibid.* hlm. 19.

solut.[64] Karena Pengetahuan Absolut telah selalu *ada di sana (Da-sein)* di dalam bahasa alias makna, maka Hyppolite menyatakan bahwa "bahasa adalah *Dasein* roh"[65] dan bahwa progresi bahasa bukanlah gerak dari yang-tak terkatakan menuju bahasa atau dari non-makna menuju makna melainkan merupakan progresi dari makna itu sendiri.[66] Dengan kata lain, tak ada sesuatu pun di luar makna, di luar bahasa.

Dalam bab kedua bagian pertama, *Sense and Sensible*, Hyppolite menjabarkan bagaimana segalanya dapat diperkatakan alias dimaknai dan ini adalah tesis utama *Fenomenologi Roh* sebagai *sains* tentang identitas antara kesadaran dan yang disadari. Kita tahu bahwa dalam filsafat Kant terdapat jurang antara pemahaman dan keinderawian realitas, antara subyektivitas dan obyektivitas. Yang terakhir dipandang berasal dari sesuatu yang di seberang pemahaman. Pelampauan Hegel atas Kant terletak pada eksposisinya bahwa yang inderawi tidak bersifat eksternal terhadap pemahaman, bahwa alam tidak eksternal terhadap universalitas konsep. Atau dalam kalimat Hyppolite: "yang inderawi menjadi Logos, bahasa yang bermakna, dan pemikiran tentang yang inderawi tidak tinggal interior dan bisu. Ia berada dalam bahasa. Bahasa tidak hanya merupakan suatu sistem tanda-tanda yang asing dari yang ditandakan, melainkan juga merupakan semesta makna yang eksis".[67] Dengan kata lain, yang sensibel imanen dalam Yang Absolut karena yang sensibel itu dapat dirumuskan ke dalam makna, alias pengetahuan yang berarti, melalui bahasa. Dan bahasa yang dimaksud di sini tidak lain adalah bahasa filsafat, bukan bahasa seni. Bahasa puisi, menurut Hyppolite, tidak menciptakan artikulasi yang bermakna karena ia tidak mampu merengkuh referensi absolut dari makna, yaitu Pengetahuan Absolut dalam bentuk Konsep (dalam bentuk identitas yang terpahami).[68] Dalam bahasa filsafat, yang inderawi menginteriorisasikan diri dalam makna dan makna mengeksteriorisasi-

64. *Ibid.* hlm. 20.

65. "Language is the Dasein of spirit." *Ibid.* hlm. 19.

66. "One does not go from a silent intuition to an expression, from an inexpressible to an expressed, any more than from nonsense to sense. The progress of thought, its development, is the very progress of expression. […] Sense unfolds itself and determines itself without its being given previously in an ineffable form." *Ibid.* hlm. 21.

67. *Ibid.* hlm. 23-24.

68. Bahasa puisi dan seni secara umum, dalam frase Hyppolite, hanya "meniru makna tanpa mampu menghantarkannya." *Ibid.* hlm. 25.

kan diri dalam yang inderawi, yang dibicarakan dan yang berbicara menjadi sebuah kesatuan. Oleh karena itu, pergerakan dialektika, sebagai *dialegesthai*, sebagai dialog dalam bahasa, bagi Hyppolite merupakan gerak "kemenjadian makna" (*the becoming of sense*).[69] Sejauh dialektika makna/bahasa ini merupakan dialektika dari makna/bahasa yang personal menuju yang impersonal, maka dialektika inilah yang dibicarakan Hegel dalam keseluruhan *Fenomenologi*, yaitu transisi dari pengetahuan langsung ke Pengetahuan Absolut.[70]

Seperti telah kita lihat, yang inderawi ter-*sublasi* (*Aufhebung*) menjadi makna melalui laku kesadaran. Gerak dialektika makna ini terjadi di dalam *Memori*. Melalui ingatan terwujudlah laku penghadiran dalam ketidakhadiran: obyek tak ada lagi di sana namun telah berada di dalam aku, di dalam ingatanku. Itulah mengapa Hyppolite menyebut memori, *pure memory,* sebagai "interiorisasi (*Erinnerung*) atas dunia."[71] Dunia tak lagi di luar sana melainkan hadir pula di dalam aku. Dengan demikian, memori mampu menggapai interioritas dari yang inderawi. Lebih jauh lagi, internalisasi yang inderawi ke dalam memori ini memampukan bahasa merengkuh singularitas dari yang inderawi dan sekaligus tetap memiliki karakter universal-signifikatif. Ini tak lain adalah *ingatan bahasa* itu sendiri: identitas antara internalitas yang inderawi dan signifikasi universal dari bahasa. Bentuk material dari ingatan bahasa ini adalah *simbol* dan *tanda*. Keduanya merupakan momen dialektis: dalam simbol, intuisi akan obyek dan obyek yang disimbolkan masih memiliki "kemiripan" (*resemblance*), misalnya dalam *hieroglif* dan *onomatopoeia* atau penamaan atas dasar karakter fisik obyek itu (contoh: anak kecil menyebut "anjing" sebagai "guk-guk"), sementara dalam tanda, keinderawian dari obyek itu direduksi sepenuhnya kepada struktur formal yang pada di-

69. *Ibid*. hlm. 26.

70. Maka pertanyaannya, bagi Hyppolite: "how is this language, which is no longer that of anyone, which is being's universal self-consciousness, to be distinguished from human, all-too-human, language? In other words, how does the passage from the Phenomenology to absolute Knowledge work? This is question is the Hegelian question *par excellence,* and the very purpose of this work lies in the attempt to pose this question by confronting Hegel's diverse attitudes concerning it." *Ibid*. hlm. 26-27.

71. *Ibid*. hlm. 28.

rinya tidak mirip dengan obyek yang diacunya (*non-resemblance*). Jika simbol masih berkutat dengan representasi karena masih tersandera oleh kebutuhan akan kemiripan atas obyek, tanda lebih memiliki dimensi non-representatif karena ia mampu mendeterminasi diri melalui obyek tanpa harus memiripkan diri dengan obyek termaksud. Itulah sebabnya Hyppolite mengatakan bahwa "bahasa bukanlah sebuah penerjemahan" dan bahwa "tanda adalah makna itu sendiri."[72] Dengan kata lain, tak ada jurang antara makna/bahasa dan Ada: Ada memperkatakan dirinya secara *univok* (dalam *satu* makna) dalam bahasa atau Ada mendengarkan suaranya bertutur kepada dirinya sendiri (*hearing oneself speak*). Ini sama halnya dengan mengatakan bahwa tak ada sesuatu pun di seberang Ada.

Dalam arti inilah kita mesti membaca eksposisi Hyppolite tentang teori nama dalam filsafat Hegel. Hyppolite mengutip Hegel yang berkata bahwa "kita berpikir di dalam nama-nama."[73] Ketika sebuah benda dinamai, benda itu tak lagi sekedar obyektivitas yang meletak diam dan tak terpahami melainkan juga merupakan bagian dari subyektivitas pengetahuan dan oleh karenanya setiap pengetahuan selalu bermula dari penamaan. Setiap diskursus selalu tersusun oleh nama-nama, oleh makna-makna yang tak mengacu pada suatu "absolute beyond" melainkan pada suatu sistem rantai pemaknaan. Hyppolite menulis: "untuk mewujudkan sebuah pemaknaan, diskursus ini [mesti] mengacu tidak terhadap suatu makna yang berada di balik bahasa melainkan terhadap pemaknaan-pemaknaan lain yang terekspresikan dan dapat diekspresikan. [...] Inilah mengapa Hegel menyebut semesta diskursus ini sebagai ranah nama-nama […] Memahami nama adalah bergerak dari pemaknaan ke pemaknaan—transendensi bahasa melalui bahasa."[74] Jika betul bahwa tak ada sesuatu di luar pemaknaan, itu karena pertama-tama tak ada sesuatu di luar Pengetahuan Absolut: setiap makna selalu terjalin dengan makna yang lain karena seluruh makna itu meletak dalam satu basis identitas yang sama, yaitu Pengetahuan Absolut alias sirkularitas sistem.

Pada akhir bab ini, Hyppolite mengupas mengenai persoa-

72. *Ibid*. hlm. 31.
73. *Ibid*. hlm. 32.
74. *Ibid*. hlm. 33.

lan tersebut. Ia secara eksplisit mengatakan bahwa setiap pengalaman telah selalu mengandaikan Pengetahuan Absolut.[75] Tanpa kesatuan antara Ada dan pemikiran, antara *eksistensi* dan *logika*—dengan kata lain: tanpa kesatuan antara *Fenomenologi Roh* dan *Ilmu Logika*—tak akan ada pengetahuan ataupun pengalaman apapun, tak akan ada dialektika, tak akan ada *filsafat* Hegel. Di sini Hyppolite memberikan *insight* tentang bagaimana mesti memandang relasi antara dua traktat yang nampak tumpang-tindih[76] tersebut serta posisi keduanya di dalam sistem. Baginya, *Fenomenologi* adalah pengantar menuju *Logika*.[77] Pengetahuan Absolut, sebagai momen final *Fenomenologi*, tidak lain dari Ada murni yang merupakan momen pertama *Logika*. Akhir *Fenom-*

75. *Phenomenology of Spirit* […] is a theory of experience, as if its source was alien to knowledge, but which shows that this experience presupposes absolute knowledge." *Ibid*. hlm. 35.

76. Hubungan antara *Fenomenologi Roh* dan *Ilmu Logika* telah menjadi bahan perdebatan para komentator Hegel sejak lama. Agar sistem Hegel terbukti dan berfungsi sebagai sistem, maka titik awal dari sistem itu harus berkoinsiden dengan titik akhirnya sendiri. Awal mestilah juga adalah akhir. Hanya dengan cara demikianlah, hanya dengan *sirkularitas* inilah, sistem itu dapat disebut sebagai sistem. Sebab, jika tidak demikian, masih akan ada sesuatu di luar sistem yang belum dinegasi, yang tersisa, yang belum di-*apropriasi* ke dalam sistem dan fakta ini akan merelatifkan sistem tersebut serta mencoret nilai absolutnya. Padahal sistem itu mesti absolut atau ia bukan sistem sama sekali sebagaimana lingkaran mestilah penuh atau ia bukan lingkaran sama sekali. Jadi kalau awal dari sistem itu tidak identik dengan akhirnya, kalau lingkaran tidak penuh, maka keseluruhan sistem itu sendiri akan runtuh. Nah, persoalannya Hegel menyatakan bahwa momen "Ada murni" (*reines Sein*) yang merupakan momen pertama dari *Ilmu Logika* adalah permulaan absolut bagi sistem sementara ia juga menyatakan pada bagian "Pengetahuan Absolut" (*Das Absolute Wissen*) yang merupakan bagian akhir dari *Fenomenologi Roh* bahwa "Pengetahuan Absolut" tidak lain merupakan "kepastian inderawi" yang adalah momen Ada yang murni tanpa determinasi. Dengan kata lain, Hegel hendak menyatakan, secara sekaligus, bahwa permulaan absolut dari sistem itu adalah Ada murni yang tanpa determinasi dan Ada murni itu adalah Pengetahuan Absolut yang telah melalui rangkaian determinasi yang panjang. Lantas mungkinkah hal itu terjadi? Mungkinkah permulaan itu absolut sekaligus tidak absolut sama sekali? Mungkinkah sebuah sistem yang mengklaim dirinya absolut masih mengandaikan suatu permulaan yang non-absolut, yang berada di luar sistem, yang tidak berkoinsidensi dengan hasil akhir dari sistem tersebut (yaitu, momen *Filsafat* dalam *Ensiklopedi Filsafat Roh*)? Problem inilah yang memusingkan para komentator Hegel.

77. "The *Phenomenology of Spirit* […] serves as the introduction to Logic". *Ibid*. hlm. 88.

enologi berkorespondensi dengan awal *Logika*. Untuk itu, pemahaman akan "Kata Pengantar" dan "Kesimpulan" dari *Fenomenologi* adalah sesuatu yang krusial, yang tanpanya *Fenomenologi* akan terjatuh ke dalam sekedar humanisme dan *Logika* menjadi tak terpahami.[78] Dalam "Kata Pengantar" Hegel menekankan pentingnya sirkularitas sistem sementara dalam "Kesimpulan" ia menunjukkan bahwa Pengetahuan Absolut tak lain adalah momen tanpa determinasi dalam pengetahuan langsung. Hyppolite menulis: "Pengetahuan Absolut adalah pengetahuan langsung yang merupakan refleksi akan dirinya sendiri, Ada yang merupakan kesadaran-diri universal, [sekaligus] kesadaran-diri universal sebagai Ada."[79] Maka, bagi Hyppolite, *Fenomenologi* dan *Logika* saling mengandaikan satu sama lain: yang pertama merupakan pengantar yang sekaligus membatalkan dirinya demi membuka jalan bagi yang kedua karena Pengetahuan Absolut adalah determinasi-diri sekaligus ketiadaan total segala determinasi, sementara yang kedua memungkinkan pemahaman konseptual atas yang pertama[80] karena segalanya hanya bisa diketahui secara absolut melalui Logika Konsep yang merupakan momen akhir *Logika*. Itulah mengapa Hyppolite menulis: "Pengalaman dan Logos tidak beroposisi. Diskursus tentang pengalaman dan diskursus tentang Ada, yang *a posteriori* dan yang *a priori,* berkorespondensi satu sama lain dan saling membutuhkan satu sama lain."[81] Itu semua dimungkinkan karena Ada memahami dirinya melalui bahasa dan bahasa yang dimaksud, Hyppolite membahasnya pada bab ketiga, bukanlah simbolisme puisi yang masih terjebak dalam representasi (*Vorstellung*) ataupun simbolisme matematika yang hanya berhenti pada level pemahaman (*Verstand*) melainkan bahasa Konsep yang merupakan refleksi-diri internal dari Yang Absolut melalui aktivitas diferensiasinya.

Dalam bagian kedua bab pertama, Hyppolite menjelaskan transformasi dari metafisika menuju logika, pemikiran dualistik

78. "If we just stayed with the *Phenomenology*, by separating it from its conclusion as well as from its preface, we would remain at a humanism, at a philosophical anthropology, and the Logic, the Logos of Being, which is of such importance to Hegel, would be incomprehensible." *Ibid.* hlm. 34.

79. *Ibid.* hlm. 36.

80. "The Logic therefore explains the *Phenomenology.*" *Ibid.* hlm. 36.

81. *Ibid.* hlm. 36.

menuju pemikiran identitas-konseptual, dari doktrin transendensi menuju doktrin imanensi. Ia mengawali bab ini dengan kutipan dari *Also Sprach Zarathustra* yang mengetengahkan momen turun-gunungnya Zarathustra dan kesadarannya tentang kematian Tuhan. Dengan jukstaposisi yang dibuat Hyppolite antara Zarathustra dan Hegel, ia berupaya menunjukkan kesejajaran intuisi filsafat Nietzsche dan Hegel, yaitu penolakan atas transendensi.[82] Filsafat transendental Kant adalah benteng pertahanan terkuat dari doktrin dua-dunia tersebut. Namun kategori yang dibuat oleh Kant masih bersifat satu sisi saja, yaitu subyektif; kategorinya bukanlah kategori dari Yang Absolut itu sendiri. Dengan filsafat spekulatiflah kategori itu terangkat sebagai kategori dari Yang Absolut dan dengan demikian menghancurkan benteng transendensi tersebut.[83] Hyppolite merumuskan intuisi Hegel ini:

> Logika Hegelian tidak mengakui benda-pada-dirinya ataupun dunia intelijibel. Yang Absolut tidak dipikirkan di lain tempat selain dalam dunia fenomenal. Pemikiran Absolut memikirkan dirinya sendiri di dalam pemikiran kita. Dalam pikiran kita, Ada menghadirkan dirinya sebagai pemikiran dan makna. Dan logika dialektis Hegel, seperti logika filsafat, adalah ekspresi dari doktrin imanensi lengkap ini--sesuatu yang tak mampu direalisasikan oleh Spinoza.[84]

Jika demikian, jika di satu sisi tak ada "dunia kedua" dan di sisi lain tetap ada Logos atau Yang Absolut, maka tak ada kemungkinan lain untuk memahami Hegel selain memandang bahwa Yang Absolut berada "di sini", di dunia fenomenal, karena "di sini" itu, dunia fenomenal itu, telah selalu berada dalam Yang Absolut. Tak ada se-

82. Perbedaannya, bagi Hyppolite, dalam Nietzsche tak ada pemisahan antara Logos dan alam, maka itu ia mengkritik "dunia kedua", sementara dalam Hegel ada pemisahan antara Logos dan alam namun ia tetap mengkritik "dunia kedua". Lih. *Ibid.* hlm. 59.
83. "The categories become the very categories of the Absolute. Lived as sense in this logic, being is not beyond knowledge; it is knowledge itself. [...] The transformation of the old metaphysics into Logic implies the negation of a transcendent being". *Ibid.* hlm. 58.
84. *Ibid.* hlm. 58-59.

suatu pun di luar Yang Absolut. "Tak ada sesuatu pun di balik tirai."[85]

Ilusi tentang transendensi, walaupun merupakan *ilusi yang tak terhindarkan*[86] dalam momen dialektika, hanya terjadi pada level "pemahaman" (*Verstand*) di mana masih terdapat dikotomi eksternal. Ilusi ini menghilang pada level "rasio" (*Vernunft*) di mana telah disadari bahwa dikotomi itu sebetulnya sudah selalu bersifat internal dalam Yang Absolut, bahwa dikotomi itu muncul karena aktivitas refleksi-diri dan mediasi-diri dari Yang Absolut sendiri. Ini adalah "refleksi imanen" di mana Yang Absolut mengandaikan dirinya sendiri sebagai swa-pengandaian.[87] Maksudnya adalah bahwa pengandaian dari Yang Absolut itu ia ciptakan sendiri secara internal. Inilah yang membedakannya dari postulat matematis yang dipostulasikan secara eksternal dan bukan merupakan hasil refleksinya sendiri. Oleh karena itu, bagi Hyppolite, tak pernah ada non-pengandaian alias permulaan yang absolut: setiap permulaan selalu sudah termediasi dan segala sesuatunya telah selalu meletak dalam untaian rantai pengandaian. Jadi permulaan tidak pernah dimulai di permulaan; permulaan selalu sudah terjadi, berlangsung, dan oleh karenanya ia tak bermula dari titik mula. Mari kita simak formulasi Hyppolite:

> Kebutuhan akan sebuah permulaan adalah suatu kebutuhan yang ilusif jika itu mengklaim mencapai sebuah permulaan absolut, suatu kelangsungan yang pada dirinya bukan merupakan mediasi. […] Pengetahuan Absolut bermula dari Ada, namun Ada ini pada saat yang sama secara implisit merupakan pengetahuan akan Ada. […] Itu tidak bermula dari sebuah asal-usul melainkan dari gerak memulai, dari *rational minimum* yang merupakan triade *Ada-Ketiadaan-Menjadi,* yaitu, bermula dari Yang Absolut sebagai mediasi, dalam bentuknya yang masih langsung, yang adalah menjadi.[88]

---

85. Hyppolite mengutip kalimat Hegel dalam *Fenomenologi*: "behind the so-called curtain which must cover the interior, there is nothing unless we ourselves penetrate behind it so as to be able to see as much as to have something to see". *Ibid.* hlm. 60.
86. "[T]he illusion of this intelligible world is a sort of inevitable illusion, it corresponds to a momen—but only to a moment—of all dialectic." *Ibid.* hlm. 63.
87. "The Logos posits itself as presupposing itself in order to get posited. The Absolute presupposes itself but is there only as self-positing." *Ibid.* hlm. 65.
88. *Ibid.* hlm. 68-69.

Dengan kata lain, permulaan absolut telah selalu tertunda oleh aktivitas mediasi yang niscaya terjadi, oleh untaian rantai pengandaian yang mendahuluinya. Tak ada permulaan selain *gerak* memulai. Dan justru inilah permulaan absolut yang otentik, yang bukan merupakan *creatio ex nihilo,* yang bukan merupakan *lompatan primordial dari ketiadaan,* yang juga bukan merupakan *causa sui*, melainkan permulaan yang telah selalu dimulai dan, persis karena itu, tak pernah sungguh-sungguh dimulai. Itulah mengapa Hyppolite menyebut dua sifat utama pengetahuan: tidak memiliki basis yang pra-eksis dan memiliki karakter sirkular.[89] Kontradiksi internal dari pengetahuan yang tak memiliki basis permulaan yang solid inilah yang justru memungkinkan gerak pengetahuan. Dan gerak ini bersifat melingkar, awal adalah akhir, atau dengan kata lain: tak ada awal tak ada akhir. Yang ada hanyalah mediasi; yang ada hanyalah *gerak* memulai. Dalam gerak inilah refleksi terjadi.

Dalam bagian kedua bab kedua, Hyppolite menguraikan refleksi Yang Absolut yang berbeda dari refleksi manusia. Ia menyebut bahwa refleksi kesadaran-diri yang terdapat dalam *Fenomenologi* masih merupakan refleksi manusia dan ini tuntas dalam Pengetahuan Absolut sehingga dalam *Logika* refleksi telah menjadi internal dalam Yang Absolut, telah disadari oleh Yang Absolut.[90] Jika dalam filsafat Hegel dikatakan bahwa Yang Absolut adalah Subyek, itu tak berarti bahwa ia adalah manusia melainkan, dalam bahasa Hyppolite, "manusia adalah *Dasein* alami di mana kontradiksi yang tak terpecahkan dari alam (yaitu secara sekaligus Logos dan non-Logos) menjadi eksplisit dan dilampaui. Manusia adalah rumah (*la demeure*) dari Logos, dari Ada yang merefleksikan dirinya sendiri dan memikirkan dirinya sendiri."[91] Manusia dikatakan sebagai rumah Logos karena melaluinyalah bahasa, Logos, membahasakan dirinya sendiri yang tak lain adalah refleksi-diri Yang Absolut. Maka refleksi yang dimaksud di sini bukan lagi refleksi transendental Kantian yang

89. *Ibid.* hlm. 68.

90. " The reflection of self-consiousness in the *Phenomenology of Spirit* is still a human reflection; it lets the Ego see itself in another Ego […] This reflection, however, is not the reflection of the Absolute, speculative knowledge as such. The self must be decentered from the purely and solely human in order to become the self of Being." *Ibid.* hlm. 73-74.

91. *Ibid.* hlm. 74.

hanya bersifat "subyektif" melainkan refleksi "Subyek-tif" dari Yang Absolut itu sendiri, bukan lagi refleksi eksternal melainkan refleksi internal, bukan lagi antropologi melainkan ontologi sebagai logika.

Filsafat kritis Kant tetap tinggal dalam refleksi eksternal, idealismenya tetap merupakan idealisme formal-psikologis dan semua ini disebabkan, menurut Hegel, oleh kelalaian Kant untuk berefleksi tentang refleksinya sendiri.[92] Terdapat antropologisme pada jantung Kantianisme. Sementara itu, Hegel menunjukkan bahwa refleksi pada mulanya dan pada dasarnya bersifat internal sebelum menjadi eksternal. Hyppolite menulis: "refleksi internal menjelaskan refleksi eksternal, refleksi subyektif, tetapi tidak sebaliknya."[93] Refleksi manusia dimungkinkan karena pertama-tama telah selalu terjadi refleksi dari Yang Absolut itu sendiri: yang terakhir memungkinkan sekaligus membatasi yang pertama *sebagai momen.* Itulah mengapa, dalam Hegel, penampakan selalu merupakan penampakan-diri dari Ada itu sendiri. Konsekuensi dari hal ini, sebagaimana dirumuskan oleh Hyppolite, adalah bahwa "Pengetahuan Absolut berarti eliminasi atas rahasia ontologis (*the ontological secret*)"[94] dan "satu-satunya rahasia [...] adalah bahwa tak ada rahasia."[95] Karena Yang Absolut memahami dirinya secara absolut maka tak ada yang tak diketahui, tak ada rahasia. Pengetahuan spekulatif ini, Hyppolite menunjukkan, memiliki dua aspek, yaitu *tautologis* (seperti pemikiran formal-transendental) dan *heterologis* (seperti pemikiran empiris).[96] Pengetahuan ini mesti menyatakan identitas subyek dan predikat logis sekaligus mempreservasi diversitas dalam refleksi-diri Yang Absolut. Dengan kata lain, pengetahuan ini adalah identitas antara identitas dan kontradiksi.

Identitas itulah yang dikupas pada bagian dua bab tiga, *Absolute Knowledge as Identity and Contradiction: Logos, Nature, Spirit.* Hyppolite menegaskan bahwa filsafat mesti menghindari dua bahaya: di satu sisi, filsafat mesti melampaui refleksi empiris dan transendental yang sifatnya masih eksternal terhadap obyek, di sisi lain, filsafat mesti menghindar dari kecenderungan dalam intuisi langsung akan Yang

92. *Ibid.* hlm. 82.
93. *Ibid.* hlm. 89.
94. *Ibid.*
95. "The only secret, however, is that there is no secret." *Ibid.* hlm. 90.
96. *Ibid.* hlm. 92.

Absolut yang, dalam frase Hyppolite, "tidak lain daripada malam hari."[97] Bagi Hyppolite, orisinalitas Hegel terletak pada fakta bahwa ia tidak menyangkal peran bahasa konseptual dalam wacana tentang Yang Absolut. Hegel terhindar dari kedua marabahaya itu dengan menyadari kesatuan antara identitas dan kontradiksi dalam gerak negasi-dialektis. Ini nampak terutama dalam pembahasannya tentang yang terhingga dan tak terhingga. Yang tak terhingga tak dapat dikatakan berada di luar yang terhingga karena, jika demikian, yang tak terhingga itu akan dibatasi oleh yang terhingga sedemikian sehingga yang tak terhingga itu menjadi terhingga. Yang terhingga juga mesti mencakup yang tak terhingga sehingga yang terhingga itu dibatasi secara internal oleh yang tak terhingga dan yang terhingga itu tidak berada di segala sisi alias tidak menjadi tak terhingga. Itulah gerak negasi dua arah antara keterhinggaan dan ketakterhinggaan. Namun, seperti kata Hyppolite, "negasi ini bukanlah gerak tanpa akhir yang selalu tak selesai dan tak lengkap".[98] Dalam periode awalnya, Hegel memang menganggap transisi dari yang terhingga dan tak hingga sebagai *misteri* yang tak terpahami.[99] Di kemudian hari pandangan ini segera ia revisi. Ketakhinggaan bukanlah transendensi melainkan *transendensiasi* alias *mediasi sebagai transgresi*. Ini nampak dalam uraian Hyppolite berikut:

> [K]etakhinggaan bukanlah transendensi melainkan laku transendensi, mediasi sebagai pergerakan jalur antara satu term menuju yang lain dan refleksi satu sama lain. Bagaimanapun, proses ini mungkin jika ia menempatkan

97. *Ibid*. hlm. 93.
98. *Ibid*. hlm. 97.
99. *Ibid*. Dalam fragmen yang ia tulis antara 1797-1798, yaitu sekitar delapan bulan sebelum *The Spirit of Christianity*, Hegel menyebut momen identitas itu sebagai Cinta dan ia memandangnya sebagai rekonsiliasi total yang tak bisa dipahami secara rasional selain dihidupi secara langsung. Ia menulis: "This genuine love excludes all oppositions. It is not the understanding, whose relations always leave the manifold of related terms as a manifold and whose unity is always a unity of opposites [left as opposites]. It is not reason either, because reason sharply opposes its determinig power to what is determined. Love […] is a feeling, yet not a single feeling [among other feelings]. […] love is a sensing of something living". GWF Hegel, *Early Theological Writings* diterjemahkan oleh TM Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), 1975, hlm. 304-305.

batas sekaligus menegasinya.[100]

Ini adalah formulasi yang krusial bagi pemahaman akan filsafat Hegel secara keseluruhan. Ketakhinggaan adalah transgresi atas batas yang diciptakan sendiri lalu dinegasi melalui aktivitas transgresi itu sendiri. Maka itu, yang terhingga berada di dalam yang tak terhingga dan, dengan demikian, segalanya adalah transgresi *dalam* Yang Absolut, identitas antara identitas dan non-identitas. Itulah mengapa Hyppolite menyatakan bahwa *posisi absolut adalah gerak mediasi*[101].

Apa yang kita hadapi di sini ialah persoalan *gerak*. Dan setiap gerak, sebagai gerak, selalu mengandaikan tempat dan arah (itulah sebabnya Hyppolite memakai istilah *sens*, "makna", yang dalam bahasa Prancis juga memiliki arti sebagai "arah" alias determinasi ruang). Oleh karenanya, kita dapat menafsirkan bahwa hanya ada satu *sintesa* (dalam arti yang *strict* dari kata itu, yaitu sebagai rekonsiliasi, sebagai *gathering-together*, yang penuh yang memungkinkan alias *memberi ruang* pada segala tesis dan antitesis) dalam *Fenomenologi Roh*, yaitu Pengetahuan Absolut. Sintesa itulah, Pengetahuan Absolut itulah, yang menjadi *ranah* yang memungkinkan dan meresapi pergerakan tesis-antitesis yang terjadi. Jika demikian, *Phänomenologie des Geistes* pertama-tama dan terutama merupakan *Topologie des Geistes; Fenomenologi Roh* adalah *Topologi Roh.* Momen-momennya tidak berkembang secara krono-logis melainkan secara "spasial-logis" (dalam-luar, transgresi, batas, eksentrisitas, dsb). Itulah mengapa Hyppolite menulis: "Pemikiran Absolut sebagai mediasi, sebagai refleksi internal, menangkis segala problem palsu tentang asal-usul. Setiap momen mengacu ke yang lain. Tak ada yang bisa diisolasi."[102]

Pada bagian empat, Hyppolite memaparkan tentang apa yang ia sebut sebagai perbedaan esensial dalam Hegel. Perbedaan esensial itu adalah oposisi yang internal di dalam Yang Absolut, di dalam basis determinasi identitas yang menyatukan identitas dan non-identitas.

100. *Ibid.* hlm. 98: "[I]nfinity is not transcendence, but the act of transcending, mediation as movement of passage from one terms into the other, their mutual reflection. However, this process is possible only if it posits the limit as much as it negates it."
101. "The absolute position is then the negation of the negation, the movement that completes the determination by reflecting its other in it, that is, by reflecting it into itself within the absolute positivity of the self as mediation." *Ibid.* hlm. 102.
102. *Ibid.* hlm. 104.

Hyppolite menunjukkan bahwa oposisi macam itu mungkin karena setiap term telah selalu berelasi secara internal dengan seluruh term yang lain—semacam relasionalisme internal.[103] Oposisi ini bukan merupakan perbedaan kuantitatif karena tak ada eksternalitas antara satu term dengan term pasangannya. Perbedaan kuantitatif adalah perbedaan non-esensial karena satu term dipandang berbeda total dengan term yang lain tanpa menyadari basis determinasi identitas di antara keduanya.[104] Sementara itu, perbedaan oposisional itu esensial karena menyadari basis determinasi tersebut sehingga setiap oposisi selalu merupakan oposisi "semua terhadap semua" (*opposition to all the rest*).[105] Dan inilah yang tak mampu dilihat oleh pemikiran empiris—bahwa selalu ada transisi (*passage*) internal antara satu hal dengan hal yang lain.[106] Itulah sebabnya Hyppolite mengatakan dalam bagian tiga bab pertama bahwa tak ada dikotomi absolut antara bentuk dan isi, antara metode dan inti, kecuali jika kita tetap tinggal dalam proposisi empiris. Inilah yang diringkaskan Hyppolite ketika ia menulis bahwa progresi Ada adalah fondasinya sendiri.[107]

Seluruh pemaparan ini dinyatakan ulang dan dipertajam dalam bab terakhir sebelum kesimpulan, T*he Organization of Logic: Being, Essence, Concept.* Tak ada suatu noktah di luar sistem, tak ada telos di luar sistem; seluruh telos itu terdapat di dalam sistem sebagai *prinsip teleologi* yang internal. "Tak ada kebertujuanan eksternal selain kebertujuanan imanen."[108] Totalitas sistem, keseluruhan sistem, merupakan sebuah totalitas yang imanen dan *raison d'être* dari totalitas itu adalah "kekurangan" (*lack*): Keseluruhan (*The Whole*) itu ada sejauh ia *kekurangan,*

103. "Opposition is inevitable not because there is only a multiplicity of things, of finite modes, or of monads, but because each is in relation with the others, or rather with all the others, so that its distinction is its distinction from *all the rest." Ibid.* hlm. 115.

104. Ibid. hlm. 118.

105. *Ibid.* hlm. 119.

106. "Empirical thought *observes*, it does not comprehend *passage*". *Ibid.* hlm. 125.

107. "Thus the dialectical Logic will be the presentation of a universal subject, a universal subject which reflects itself but which is not external to its reflection, which is only the very movement of this reflection, and this movement is circular. Its progression is its own ground." *Ibid.* hlm. 148.

108. "There is no external purposiveness, but an immanent purposivenes". *Ibid.* hlm. 161.

sejauh ia merupakan negasi internal.[109] Hyppolite mengutip Valéry: “rasa haus yang membuatmu besar” (*the very thirst that made you huge*).[110] Namun kekurangan ini juga diciptakan oleh sistem itu sendiri. Itulah sebabnya, bagi Hyppolite, Pengetahuan Absolut bukanlah suatu *focus imaginarius* yang meletak di luar sistem dan senantiasa dihasrati oleh sistem itu tanpa bisa direngkuh olehnya melainkan telah selalu ada dan memungkinkan artikulasi seluruh momen pengetahuan yang lain dengan kekurangan masing-masing. Tak ada dualisme antara luar-dalam selain, kata Hyppolite, *dualisme mediasi*[111]: yang di luar berada di dalam, yang di dalam berada di luar, dengan kata lain, luar dan dalam berada di dalam suatu *dalam*, di dalam suatu ranah yang menjadi basis determinasi dan *locus* imanensi atau kemelekatan segala “luar” serta “dalam”. Ranah itulah yang disebut sebagai universum *makna* alias *bahasa,* suara Yang Absolut yang didengar oleh dirinya sendiri, *a single clamour of Being for all beings.* Maka Hyppolite menutup analisanya pada bab terakhir sebelum kesimpulan—dan ini merupakan simpulan inti dari seluruh buku itu—dengan paparan yang mengesankan:

> Dengan mendorong reduksi atas antropologi yang telah diinisiasikan oleh yang transendental menuju batasnya, Logika spekulatif Hegel menjadi pendalaman dimensi makna. Ada adalah komprehensi-dirinya sendiri, maknanya sendiri, dan Logos adalah Ada yang menempatkan dirinya sebagai makna. [...] ini berarti bahwa makna tidak asing dari Ada, tidak di luar ataupun di seberangnya. Inilah kenapa makna merengkuh pula non-makna, anti-Logos; ia pada dirinya sebagaimana ia bagi dirinya, tetapi pada-dirinya itu adalah bagi dirinya, dan bagi-dirinya itu adalah pada dirinya. Dimensi makna tidaklah hanya makna melainkan juga genesis absolut dari makna, dan itu swa-memadai. Imanensi

109. “The Whole is there insofar as it is excluded, sublated; it is there because it is lacking; it is there as negation in the position and as internal negativity.” *Ibid.* hlm. 162.

110. “Cette soif qui te fit géant.” *Ibid.* hlm. 112.

111. “It is the dualism of mediation. Nature and Logos are simultaneously opposite and identical. This is why the Logos can think itself and the other, contradict itself in itself, and why Nature, which is the anti-Logos, can appear as Logos.” *Ibid.* hlm. 163.

telah lengkap [*Immanence is complete; L'immanence est complète*].[112]

Hyppolite, dengan demikian, telah menunaikan tugasnya sebagai komentator Hegel yang *genial* sekaligus sebagai pendahulu para filsuf Prancis tahun 60-an. Pada titik inilah kita baru memahami dan mesti membaca kembali apa yang dibahas pada awal tulisan ini, pada titik inilah kita baru mengerti bagaimana Hyppolite telah merumuskan *insight-insight* mendasar dari poststrukturalisme Prancis.

Dari trayek Derrida, setidaknya terdapat empat tema yang ia eksplor dari Hyppolite: tentang mediasi, tentang idealitas/universalitas makna, tentang suara Yang Absolut yang didengar olehnya sendiri, dan tentang oposisi semua terhadap semua. Tema mediasi akan diolah menjadi kontaminasi, menjadi *différance*, yang mendiferensiasi dan mendeferensiasi segala sesuatu dalam satu basis determinasi yang tak lain adalah ranah *différance* itu sendiri. Ia juga mengambil-alih *insight* Hyppolite tentang permulaan yang telah selalu termediasi: permulaan yang bermula tidak pada titik mula melainkan pada *gerak* memulai, pada gerak mediasi, pada aktivitas kontaminasi. Argumentasi Hyppolite mengenai persistensi yang-universal dalam tindak bahasa apapun (bahkan, misalnya, ketika kita baru menyebut "bunga ini" atau "sore itu") juga bergema dalam pemaparan Derrida (misalnya pada *Speech and Phenomena*) tentang repetisi yang diandaikan posibilitasnya dalam setiap artikulasi makna sebagai makna yang disebabkan oleh karena setiap makna mesti selalu tetap bersifat ideal/universal sekaligus kontekstual/partikular. Tema pendengaran-diri/pemahaman-diri Yang Absolut yang dimungkinkan oleh identitas antara makna dan Ada juga terestitusikan dalam pemikiran Derrida mengenai mekanisme "hearing oneself speak" (*s'entendre parler*).[113] Pandangan

112. *Ibid*. hlm. 176.

113. Mekanisme yang menurut Derrida terjadi dalam momen solilokui batin seperti yang diuraikan Husserl dalam *Logische Untersuchungen* ini pada dasarnya adalah suatu mekanisme "hearing-(understanding-oneself-speak" (karena *entendus* artinya "mendengar" sekaligus "mengerti"). Ini disebut sebagai "oto-afeksi murni" karena seolah dalam pemenuhan dirinya ia tidak memerlukan *detour* ke luar diri. Namun Derrida menunjukkan bahwa, dalam Husserl, seperti dalam apapun juga, setiap makna selalu mengandaikan repetisi tak-hingga keluar dari diri, melalui yang lain, untuk menuju pada idealitas makna (yang selalu tertunda). Lih. Jacques Derrida, *Speech and Phenom-*

Hyppolite tentang perbedaan esensial sebagai oposisi semua terhadap semua (*opposition to all the rest*) juga menjadi basis argumentasi Derrida mengenai *différance*. Oposisi semua terhadap semua inilah yang mewujudkan sebuah basis determinasi/kontinyum yang senantiasa bersifat relasional sehingga membuat sebuah makna tak pernah dapat diisolir dari makna yang lain. Dari sinilah Derrida menyatakan bahwa syarat kebermaknaan sebuah makna adalah koeksistensinya dengan seluruh makna lain yang hadir sebagai absensi dalam semesta tanda.

Dari trayek Deleuze, terdapat setidaknya empat tema yang akan ia gali dari paparan Hyppolite: tentang imanensi, tentang perbedaan, tentang relasi makna dengan non-makna dan impersonalitas makna, dan tentang univositas Ada. Tema imanensi akan diolah dan diradikalkan Deleuze hingga menuju imanensi absolut dari *ranah imanensi* yang tidak imanen kepada kesadaran melainkan terhadap dirinya sendiri dan tidak tersusun oleh negasi-dialektis yang bagi Deleuze masih terlalu antropologis melainkan oleh perbedaan murni (yang non-internal) dan repetisi. Deleuze nantinya mengkritik konsep perbedaan mediatif *à la* Hegel itu dengan menganggapnya sebagai masih mensubordinasikan perbedaan di bawah identitas, di bawah basis determinasi yang sama, dan dengan demikian mereduksi perbedaan ke dalam kontradiksi oposisional. Konsep perbedaan yang nantinya dikembangkan oleh Deleuze tak lain merupakan upaya pemutusan hubungan total dengan konsep perbedaan Hyppolitean. Ia juga mengambil-alih *insight* Hyppolite tentang imanensi non-makna di dalam makna dengan membalik skemanya: non-makna lah yang memproduksikan makna sebagai efek samping; gerak perbedaan dan repetisi yang pada-dirinya tak bermakna lah yang memungkinkan makna terkonstitusi. Konsekuensinya, bagi Deleuze, makna yang terproduksi melalui non-makna (struktur non-subyektif) itu pada dasarnya bersifat impersonal, tidak terdeterminasi oleh subyek individual, tidak ditentukan oleh kesadaran. Itulah sebabnya ia menyebut ranah imanensi sebagai ranah impersonal. *Insight* Hyppolite tentang ketiadaan jurang antara makna/bahasa dan Ada juga muncul dalam argumentasi Deleuze tentang univositas Ada, yaitu bahwa Ada hanya

ena, *Op.Cit.* hlm. 76-79.

dikatakan dalam satu cara dan hanya memiliki satu makna; dengan kata lain, tak ada lagi relasi representasional antara bahasa dan Ada.[114] Dengan demikian, problem yang muncul dalam poststrukturalisme, seperti telah kita lihat di awal tulisan tadi, merupakan problem yang telah terdapat dalam pembacaan Hyppolite sendiri: mediasi-imediasi, transendensi-imanensi, batas pengetahuan/bahasa. Oleh karena itu, kita sebenarnya tak dapat menyatakan "sesudah Hyppolite" karena kita masih berada *di dalam* Hyppolite, di dalam filsafat perbedaan dan repetisi, di dalam imanensi.

***Suplemen*: Pengetahuan Absolut dan Afirmasi Imanensi**

Dalam karyanya, "Genesis dan Struktur *Fenomenologi Roh* Hegel," Jean Hyppolite menulis bahwa tak ada bagian yang lebih membingungkan dalam *Fenomenologi Roh* ketimbang bagian "Pengetahuan Absolut."[115] Kesan itu muncul tidak hanya karena dalam sepuluh paragraf (§788-§797) Hegel berupaya meringkaskan keseluruhan eksposisi yang telah ia paparkan, melainkan juga karena dua hal lain: *pertama,* status dari Pengetahuan Absolut itu sendiri dalam konteks keseluruhan momen *Fenomenologi Roh*, dan *kedua*, hubungan antara Pengetahuan Absolut sebagai momen akhir dari *Fenomenologi Roh* dan permulaan *Ilmu Logika* sebagai titik awal dari Sistem Ilmu Pengetahuan. Poin pertama merangkum pertanyaan-pertanyaan seperti: apakah Pengetahuan Absolut merupakan hasil dari dialektika kesadaran ataukah merupakan presuposisinya? Apakah Pengetahuan Absolut adalah sesuatu yang hanya ada di akhir *Fenomenologi Roh* ataukah meresapi keseluruhan momennya sebagai prasyarat yang bergerak menyadari dirinya sebagai prasyarat sekaligus sebagai yang-disyaratkan? Dan jika

114. Itulah sebabnya Deleuze menulis dalam disertasinya: "A single and same voice for the whole thousand-voiced multiple, a single and same Ocean for all the drops, a single clamour of Being for all beings". Gilles Deleuze, *Difference and Repetition, Op.Cit.* hlm. 304.

115. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, diterjemahkan oleh Samuel Cherniak dan John Heckman (Evanston: Northwestern University Press), 1974, hlm. 573: "No chapter of the *Phenomenology* is more obscure than the one with which the book ends, "Absolute Knowledge.""

betul bahwa Pengetahuan tersebut merupakan presuposisi, benarkah bahwa ia bersifat eksternal terhadap kesadaran, seperti ditafsirkan oleh Léon Brunschvicg dalam *Modalité du Jugement*, dan oleh karenanya terdapat dualisme ekstrem dalam Hegelianisme?[116] Ataukah Pengetahuan Absolut merupakan presuposisi yang secara dialektis menyadari dirinya sebagai presuposisi *dan* hasil akhir, sebagai awal *dan* akhir, sebagai ranah pergerakan momen-momen kesadaran dan momen final dari kesadaran itu sendiri? Sementara poin kedua merangkum pertanyaan: apakah Pengetahuan Absolut, yang identik dengan pengetahuan langsung-inderawi (dalam tahap *sense-certainty*), berkorespondensi dengan momen *Ada murni* sebagai momen awal *Ilmu Logika*? Apakah terdapat relasi kausal-logis antara *Fenomenologi Roh* dan *Ilmu Logika*? Jika demikian, bagaimana sifat "ketanpapengandaianan" dari *Ilmu Logika* dapat dijelaskan? Ataukah tak ada relasi internal-sistemik antara Pengetahuan Absolut dan momen apapun dalam Sistem Ilmu Pengetahuan? Dengan kata lain, apakah *Fenomenologi Roh* bersifat murni propaedautis-pedagogis dan, dengan demikian, bukan merupakan bagian dari Sistem? Jika itu benar, bukankah itu berarti mengintrodusir sesuatu di luar sistem sedemikian sehingga sistem, *qua* sistem (yaitu dengan sifat sirkulernya; awal sama dengan akhir), akan berhenti sebagai sistem dan konsekuensinya, mengikuti logika Hegel, keseluruhan eksposisi filsafat Hegel menjadi runtuh? Melihat apa yang dipertaruhkan di sini, kita jadi tak heran mengapa dua poin di atas sudah cukup membuat para komentator Hegel pusing mencari solusi yang tepat.

Untuk menerangi problematika ini, kita akan kembali pada penafsiran para komentator tentang Pengetahuan Absolut untuk kemudian melihat problem yang mengeram di balik nosi ini. Kita mulai dari Kojève. Menurut pembacaan Kojève, Pengetahuan Absolut yang dibicarakan oleh Hegel pada penghujung *Fenomenologi Roh* bukanlah filsafat melainkan "kebijaksanaan" (*Wisdom*) dan pada bab itu Hegel, baginya, tak lagi berbicara tentang filsuf melainkan ten-

116. Lih. Jean Hyppolite, *Logic and Existence* diterjemahkan oleh Leonard Lawlor dan Amit Sen (Albany: SUNY Press), 1997, hlm. 162-163.

tang "orang bijak" (*Wise Man*).[117] Sejauh filsafat masih merupakan hasrat-akan-kebijaksanaan (*philo-sophia*) dan, dengan kata lain, masih belum dapat merekonsiliasikan subyek dan obyek, maka filsafat tidak layak disebut sebagai Pengetahuan Absolut. Hanya kebijaksanaan-lah yang layak disebut demikian. Untuk menjelaskan kebijaksanaan yang ia maksud ini, Kojève membandingkan Hegel dengan Platon.

Oposisi Hegel x Platon sebangun dengan oposisi Filsafat x Teologi dan dengan Kebijaksanaan x Agama.[118] Dari segi subyektif, yang pertama mencapai kebijaksanaan melalui proses dialektis yang *kontinyu* di mana setiap momen terkait satu sama lain dalam satu rantai yang utuh, sementara yang kedua mencapai kebijaksanaan dengan suatu *lompatan* yang diandaikan, yang biasanya disebut sebagai "pertobatan," dan terkondisikan *secara eksternal* oleh wahyu Ilahi. Dari segi obyektif, ciri pengetahuan dari yang pertama adalah absolut dan *sirkuler* (di mana akhir adalah awal persis karena keseluruhannya merupakan kontinuitas), sementara ciri pengetahuan yang kedua adalah absolut dan *non-sirkuler* (ibarat sebuah lingkaran yang awal dan akhirnya terpotong oleh suatu lingkaran kecil yang merupakan Tuhan). Keabsolutan yang pertama terletak pada sirkularitasnya, pada fakta bahwa ia merengkuh segala sesuatu *di dalam* dirinya, di dalam lingkaran pengetahuan, sementara keabsolutan yang kedua terletak pada postulasi eksternal tentang Tuhan yang diandaikan absolut dan menjamin sekaligus membatasi pengetahuan manusia sedemikian sehingga lingkaran pengetahuan manusia tetap terbuka alias non-sirkuler dan non-absolut.[119]

Bagi Kojève, lebih lanjut, terdapat tiga kemungkinan dalam memandang keabsolutan pengetahuan ini.[120] Pertama, kita bisa menolak *ideal* Hegel dan Platon tentang *Wise Man* dan dengan kata lain menolak segala bentuk filsafat. Pilihan ini akan berujung pada mistisisme yang mengutamakan ke-diam-an absolut di atas segala bentuk diskursus. Kedua, kita menerima ideal itu namun memper-

117. Alexandre Kojève, *Op.Cit.*, hlm. 75: "in Chapter VIII, Hegel is no longer talking about the Philosopher, but about the Wise Man, about Wisdom; for the "absolute Knowledge" (*Das absolute Wissen*) with which this Chapter is concerned is nothing other than "Wisdom" opposed to "Philo-sophy"."

118. *Ibid.* hlm. 89.

119. Lih. *Ibid.* hlm. 90.

120. Lih. *Ibid.* hlm. 91-92.

soalkan diskursus yang dimaksud dengan melarikan diri ke dalam penjamin segala bentuk diskursus yang bersifat eksternal dan diandaikan benar pada-dirinya. Ketiga, kita menerima ideal tersebut dan berupaya mencapainya dengan diskursus rasional dan, dengan demikian, menyadari bahwa ideal kebijaksanaan itu suatu saat akan tercapai. Jadi ada tiga pilihan disjungtif: *atau* Mistisisme *atau* Teologi *atau* Filsafat. Bagi Kojève, tentu saja, Hegel memilih yang ketiga dan berhasil membuktikan keabsolutan serta kemungkinan Pengetahuan Absolut alias kebijaksanaan itu. Kojève percaya bahwa Hegel lah yang pertama kali dapat membuktikan bahwa pengetahuan dapat benar secara absolut tanpa mengandaikan suatu *Deus ex machina* yang bersifat eksternal dan menjamin keabsolutan pengetahuan itu.[121] Pembuktian itu adalah dengan menunjukkan sifat sirkuler dari Pengetahuan.

Konsekuensi logis ketika kita menyatakan bahwa pengetahuan itu sirkuler adalah bahwa *setiap pertanyaan adalah jawaban, each question is its own answer.*[122] Tak ada yang terlepas dari matarantai pertanyaan dan jawaban, dari *dialegesthai*, dari *dialektika*. Tak ada eksternalitas absolut. Namun hal ini mengandaikan juga eksistensi konkret dari Pengetahuan itu. Eksistensi ini disebut Kojève sebagai "orang bijak" yang mendiami Negara universal-homogen sedemikian sehingga seorang warga, yang adalah orang bijak, mengerti yang lain dari dirinya secara internal, sebagai bagian dari dirinya.[123] Ini juga berarti "akhir Manusia" (sejauh Manusia merupakan "kesalahan" yang terus mentransendensi dirinya demi mencapai Kebenaran) dan "akhir Sejarah" (karena Waktu adalah *Becoming* dan Diri dari Roh yang tak lain merupakan—persis karena itu adalah Diri—manusia, dengan kata lain, karena Waktu adalah negativitas yang dijalankan oleh manusia dan manusia telah berakhir) serta "akhir Diskursus" (karena tak ada lagi yang tersisa untuk diketahui; segala-galanya telah diterangi dalam api pengetahuan).[124] Singkatnya, keabsolutan Pengetahuan terletak pada ciri sirkulernya sedemikian sehingga hanya tersisa dua pilihan: *atau* betul bahwa *Fenomenologi Roh* itu sirkuler dan konsekuensinya kita mesti menerima seluruh eksposisi di

---

121. *Ibid.* hlm. 94.
122. *Ibid*
123. *Ibid.* hlm. 95.
124. Lih. *Ibid.* hlm. 155-156 dan 160.

dalamnya sebagai benar secara absolut, *atau* itu tidak betul dan konsekuensinya *Fenomenologi* merupakan karangan hipotetis-deduktif sehingga kita mesti mengecek satu per satu hipotesa dan deduksinya.[125]

Posisi kedua adalah Hyppolite. Jika mau diringkaskan, inti pandangan Hyppolite adalah bahwa *secara internal,* Pengetahuan Absolut meresapi keseluruhan momen kesadaran sebagai potensi yang bergerak mengaktualisasikan dirinya dan, *secara eksternal,* Pengetahuan Absolut tak lain merupakan kesadaran-inderawi yang obyeknya adalah Ada yang terberi begitu saja alias *Ada murni* yang merupakan momen pertama *Ilmu Logika* alias titik berangkat Sistem Ilmu Pengetahuan; jadi *Fenomenologi* berperan sebagai pengantar pedagogis menuju Sistem yang hanya bisa diterangkan melalui *Ilmu Logika,* dengan kata lain, keduanya berkorespondensi dan saling mengandaikan.

Dalam *Genesis and Structure*, Hyppolite telah menyatakan bahwa Fenomenologi memiliki peran pedagogis tentang bagaimana *jiwa* menanjak menjadi *Roh* melalui mediasi *kesadaran.*[126] Corak pedagogis ini nampak dalam peran *Fenomenologi* itu sendiri bagi keseluruhan Sistem. Dalam rancangan pertamanya, menurut Hyppolite, Hegel menempatkan *Fenomenologi* sebagai introduksi menuju Sistem sekaligus sebagai bagian pertama dari Sistem itu sendiri. Namun pada akhirnya, *Fenomenologi* hanya menjadi bagian dari Filsafat Roh. Jadi terdapat ambiguitas dari versi Sistem yang dirancang oleh Hegel sendiri. Relasi antara *Fenomenologi* dan *Logika* alias titik masuk dari Sistem ini penting karena, bagi Hyppolite, ini menentukan apakah filsafat Hegel merupakan fenomenologi atau ontologi.[127] Pada bagian

125. *Ibid.* hlm. 98: "Therefore, the whole question for us reduces to this: if the *Phenomenology* is actually circular, we must accept it outright, along with everything that follows from it; if it is not, we must consider it as a hypothetical-deductive whole, and verify all the hypotheses and deductions one by one."

126. Bagi Hyppolite, pengaruh *genre* sastra *Bildungsroman* zaman itu (yang diwakili oleh Rousseau, Goethe, Novalis, dsb) turut mempengaruhi Hegel dalam menulis bagaimana jiwa manusia mesti dikultivasikan menuju puncak paripurnanya. Lih. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure, Op.Cit.* hlm. 11.

127. *Ibid.* hlm. 56: "How is the *Phenomenology of Spirit* connected to the later Logic? [...] it is a problem which fundamentally will remain almost insoluble because it will lead us to ask whether Hegel's philosophy is itself a phenomenology or an ontology."

kesimpulan dari buku yang sama, Hyppolite menyatakan bahwa terdapat suatu "korelasi sempurna" (*perfect correlation*) antara *Fenomenologi* dan *Logika*: keduanya memiliki *isi yang sama* namun jika dalam *Fenomenologi* Hegel memakai tilikan dari perspektif kesadaran maka dalam *Ilmu Logika* ia menggunakan perspektif Konsep.[128] Hyppolite juga menyatakan bahwa titik berangkat *Ilmu Logika,* yaitu kesatuan Konseptual antara Ada dan Diri, merupakan hasil akhir dari *Fenomenologi Roh*. Namun pada yang terakhir itu terdapatlah suatu problem yang menurut Hyppolite tidak memiliki jawaban di dalam Hegelianisme itu sendiri: jika Pengetahuan Absolut adalah rekonsiliasi antara Roh yang terhingga (*finite spirit*) dan Roh yang tak-hingga (*infinite spirit*), maka bagaimanakah Pengetahuan Absolut yang atemporal mengandaikan sesuatu yang temporal untuk mengetahuinya, bagaimanakah pertemuan antara Roh tak-hingga dan manusia yang terhingga dan temporal?[129] Pada analisa terakhir, pertanyaannya adalah: bagaimanakah relasi antara Logika dan Eksistensi? Kepada pertanyaan inilah Hyppolite akan kembali, pada tahun 1952, melalui buku *Logique et Existence*.

Dalam kitab yang terakhir itu, Hyppolite menjelaskan posisi internal Pengetahuan Absolut terhadap keseluruhan momen *Fenomenologi* dan bagaimana, secara eksternal, relasinya dengan keutuhan Sistem yang dimulai di *Ilmu Logika*. Posisi Pengetahuan Absolut adalah *telah selalu* ada meresapi keseluruhan momen kesadaran. Bahkan kesadaran-langsung yang empiris dalam momen *sense-certainty* pun telah diresapi dan *dimungkinkan* oleh Pengetahuan Absolut.[130] Itulah mengapa Hyppolite menulis bahwa "Pengetahuan Ab-

128. *Ibid.* hlm. 586.

129. *Ibid.* hlm. 598: "The reconciliation of finite spirit and infinite spirit expressed in this last passage is absolute knowledge itself […] This encounter between a nontemporal infinite spirit and temporal humanity in the I = I, an encounter which alone makes spirit absolute, is the central problem in the *Phenomenology of Spirit*. […] it contains the problem of the link between the *Phenomenology* and the *Logic* in the following form: How can a knowledge which of itself is atemporal, an absolute knowledge, have temporal conditions in the existence and development of a humanity? There is not in Hegelianism a clear solution to these problems, and it is on these points that the great Hegelian synthesis will tend to come apart in the hands of Hegel's disciples."

130. Jean Hyppolite, *Logic and Existence, Op.Cit.* hlm. 35. Di sini Hyppolite menyatakan bahwa Fenomenologi "adalah teori tentang pengalaman yang menghadirkan isi pen-

solut adalah pengetahuan langsung yang adalah refleksi atas dirinya sendiri, [yaitu] Ada yang merupakan kesadaran-diri universal, [dan] kesadaran-diri universal sebagai Ada."[131] Di satu sisi, Pengetahuan Absolut adalah identitas yang sepenuhnya termediasi dan, persis karena itu, ia adalah juga suatu identitas yang langsung dengan diri sendiri; dengan kata lain, ia adalah kesadaran-inderawi yang langsung terhadap obyek yang hadir secara langsung dan terberi, yaitu *Ada murni*. Di sisi lain, Logika Konsep memungkinkan kita berpikir tentang *kesatuan antara diri dan yang lain*—alias Pengetahuan Absolut—sebagai kategori dari Yang Absolut itu sendiri. Jadi *Logika* menjelaskan *Fenomenologi* pada kita dan *Fenomenologi* mengantarkan kita pada *Logika*. Lantas bukankah *Ilmu Logika* mesti tanpa pengandaian dan permulaannya mesti bersifat absolut? Terhadap pertanyaan ini, kita mesti mendengar jawaban langsung dari Hyppolite—sebuah jawaban yang mengantarkan kita persis di depan balairung poststrukturalisme Prancis. Hyppolite menjelaskan bahwa Pengetahuan Absolut itu bersifat *sirkuler* dan *tidak memiliki basis yang fiks dan pra-eksis*.[132] Sirkularitasnya dijamin tidak dengan fondasi yang telah mapan dan terberi secara eksternal lewat postulasi, oleh Tuhan misalnya, melainkan dijamin dengan *gerak mendasari*. Dan inilah yang terjadi pada awal alias fondasi Sistem. Konsekuensi dari gerak ini adalah bahwa permulaan *selalu sudah* dimulai, dengan kata lain, tak ada permulaan absolut yang merupakan lompatan dari ketiadaan. Inilah jawaban Hyppolite:

> Permulaan Logika oleh karenanya adalah sebuah permulaan yang tidak seperti yang lain-lain; ia sendiri adalah refleksi murni, yang juga merupakan Ada; mediasi telah ada di sana, di kelangsungan [immediacy] asal-usul. [...] Kebu-

---

galaman" dan "menunjukkan bahwa pengalaman ini mengandaikan pengetahuan absolut." Juga lihat *ibid* hlm. 36: "There would be no possible experience without the presupposition of absolute knowledge".

131. *Ibid*.

132. *Ibid*. hlm. 68: "*On the one hand, absolute knowledge has no pre-existing base*; on the other hand, it is necessarily circular. And these two characteristics are strictly connected." Yang dimaksud basis yang pra-eksis itu, Hyppolite memaparkannya kemudian, adalah "fixed and special base" alias basis determinasi yang eksternal dari refleksi Yang Absolut.

> tuhan akan sebuah permulaan adalah suatu kebutuhan yang ilusif jika itu mengklaim mencapai suatu permulaan absolut, sebuah kelangsungan pertama yang pada dirinya bukan merupakan mediasi. […] Oleh karenanya, itu tidak bermula dari suatu asal-usul melainkan dari **gerak memulai**, dari *rational minimum* yang merupakan triade *Ada-Ketiadaan-Menjadi,* yaitu, ia bermula dari Yang Absolut sebagai mediasi[133]

Telah sangatlah jelas bahwa permulaan *Logika* sudah selalu merupakan gerak mediasi, dan ini berkorelasi dengan Pengetahuan Absolut sebagai momen final gerak mediasi kesadaran. Permulaan, dengan demikian, tidak pernah bermula di titik mula, melainkan di dalam *gerak memulai* yang tak lain adalah *gerak mediasi,* mata-rantai pengandaian, interupsi azali dari yang-lain pada asal-usul, kekelindanan *Fenomenologi* di dalam *Logika* dan *Logika* di dalam *Fenomenologi*. Permulaan *telah selalu* dimulai, dan persis karena itu ia tidak pernah *dimulai*, ia *telah selalu sedang* dimulai. Permulaan hanya absolut justru ketika ia tidak absolut, permulaan hanya murni justru ketika ia tidak murni (*impure*), permulaan hanya mungkin justru ketika ia tak mungkin (*impossible*).

Yang terakhir adalah William Maker. Melalui bukunya yang terbit pada tahun 1994, *Philosophy Without Foundation: Rethinking Hegel,* Maker menyanggah pandangan yang menganggap *Fenomenologi,* yang berpuncak pada Pengetahuan Absolut, sebagai pengantar menuju Sistem. Bagi Maker, pandangan macam itu telah abai terhadap keterangan Hegel dalam bagian permulaan *Ilmu Logika* bahwa *Logika* mesti tanpa pengandaian sama sekali. *Fenomenologi,* menurut pembacaan Maker, sebetulnya justru merupakan kritik atas filsafat kesadaran yang menempatkan titik tekan pada kesadaran dan mereduksi obyek pada kategori-kategori kesadaran subyek; dan proyek ini, barangkali nampak paradoksal, merupakan radikalisasi paling ultim dari filsafat kritis Kant.[134] Radikalisasi ini nampak dalam upaya Hegel un-

133. *Ibid*. hlm. 68-69. Penekanan dari saya.

134. William Maker, *Philosophy Without Foundation: Rethinking Hegel* (Albany: SUNY Press), 1994, hlm. 78: "Thus, the *Phenomenology* might be understood not as the perversion of the Kantian critical project, but as its ultimate and radical completion. A completion which leads not to the affirmative absolutization of consciousness, but rather, through the consideration of consciousness's attempt at its own absolutization to the immanent demonstration that consciousness cannot be taken as the

tuk menunjukkan bahwa horizon transendental pemahaman (alias fenomena kesadaran) mesti dipandang sebagai horizon dari Yang Absolut itu sendiri, bahwa kategori-kategori epistemologis subyek-manusia merupakan Kategori dari Yang Absolut itu sendiri. Puncak radikalisasi atas Kant dalam *Fenomenologi* ini, bagi Maker, terwujud dalam pembatalan-diri (*self-sublation*) dan eliminasi atas kesadaran sedemikian sehingga Pengetahuan Absolut tidaklah berbeda dari pengetahuan-langsung.[135] Pengetahuan Absolut, sejauh ia Absolut, mestilah merengkuh segala sesuatu di dalam dirinya; ia adalah pengetahuan yang paling kaya. Namun, persis karena ia telah merengkuh segalanya, maka ia pun tak lagi memiliki distingsi apapun, dan dengan kata lain apa yang hadir ke hadapannya adalah kelangsungan yang sederhana (*simple immediacy*).[136] Dengan kata lain, Pengetahuan Absolut adalah juga pengetahuan-langsung dalam level *sense-certainty* yang merupakan awal *Fenomenologi*. Dengan demikian, *Fenomenologi* memuncak dengan pembatalan-diri kesadaran. Hasil *negatif* inilah yang menjadi titik berangkat *Ilmu Logika*. Jadi *Logika* tidak mengandaikan *Fenomenologi* jika yang terakhir itu dipandang sebagai yang memuncak pada Pengetahuan Absolut yang aktual dan menjadi struktur relasional yang menyediakan dasar bagi *Logika,* melainkan *Logika* mengandaikan *Fenomenologi* yang dipandang sebagai gerak kesadaran yang memuncak dengan pembatalan dirinya sedemikian sehingga memberikan jalan bagi ketanpapengandaianan dari *Ilmu Logika*.[137] Dengan kata lain, *Logika* mengandaikan hasil negatif dari *Fenomenologi*. Hasil negatif itu adalah Pengetahuan Absolut sebagai non-Pengetahuan Absolut, *Absolute knowing as Absolute non-knowing.*[138] Hanya dengan cara inilah, bagi Maker, *Fenomenologi* bisa dikatakan sebagai pengantar menuju Sistem. Melalui hasil negatif ini, *Fenomenologi*, dengan lain perkataan,

---

foundational principle in philosophy."

135. *Ibid.*

136. *Ibid.* hlm. 73.

137. *Ibid.* hlm. 71

138. Lih. *Ibid.* hlm. 76: "As I understand it, it is Hegel's contention that the *Phenomenology* functions as the mediation and presupposition for presuppositionless science just in so far as it serves to indicate that absolute knowing, the knowing arrived at by consciousness as its "ultimate, absolute truth"—pure or utterly presuppositionless and self-grounding knowing—is *no knowing* at all."

menunjukkan bagaimana Sistem Ilmu Pengetahuan itu mesti bermula. Itulah mengapa Maker menulis: "*Fenomenologi* bukanlah pengandaian bagi Ilmu Pengetahuan karena ia tidak mendirikan prinsip, metode ataupun dasar apapun bagi Ilmu Pengetahuan, namun ia merupakan pengandaian bagi Ilmu Pengetahuan karena ia menunjukkan mengapa Ilmu semacam itu tidak boleh memiliki pendasaran eksternal."[139] Jadi kita dapat mengatakan bahwa Pengetahuan Absolut adalah nama lain dari aktivitas *oto-destruksi* kesadaran, bahwa *Fenomenologi* memuncak pada penghancuran dirinya sendiri. Dalam arti inilah kita dapat memahami *Holocaust* Pengetahuan Absolut dimana segala-galanya terbakar oleh Api Pengetahuan berikut juga Pengetahuan itu sendiri.

Demikianlah telah kita lihat tiga tafsir tentang Pengetahuan Absolut yang saling mengiris sekaligus bersitegang. Secara *internal,* relasi Pengetahuan Absolut dengan seluruh momen lain dalam *Fenomenologi* dilihat oleh tiga komentator itu sebagai identik dengan momen pertama atau tahap *sense-certainty* dan oleh karenanya, Pengetahuan Absolut dengan demikian meresapi keseluruhan momen dalam *Fenomenologi*; Pengetahuan Absolut bersifat internal terhadap seluruh momen kesadaran. Motif yang mendasari interpretasi ini jelas: *sirkularitas* Sistem mesti dibuktikan jika Sistem Hegel, *qua* Sistem, (alias *filsafat Hegel* itu sendiri) memang mungkin sama sekali. Ini terkait dengan segi kedua problem kita: secara *eksternal,* Pengetahuan Absolut (yang merupakan pengetahuan langsung-inderawi) menjadi pengandaian bagi Ilmu Logika (yang merupakan pintu masuk Sistem) yang, pada dirinya, tanpa pengandaian. Maker melihat relasi ini sebagai yang terwujud dalam aktivitas *self-sublation* dan pembatalan-diri Pengetahuan Absolut menjadi pengetahuan langsung yang sederhana yang berkorelasi dengan momen *Ada murni*; jadi *Logika* itu tak memiliki pengandaian apapun kecuali suatu pengandaian negatif (*self-cancellation* dari Pengetahuan Absolut) yang baginya bukan merupakan pengandaian sama sekali sedemikian sehingga *Logika* bisa diselamatkan dari kebutuhan akan pengandaian. Dengan demikian, Maker menekankan sifat *immediate* dari asal-usul. Di sisi lain, Hyppolite melihat tak adanya awal-mula Sistem yang sepenuhnya *immediate* karena di mana ada Sistem di situ telah selalu ada mediasi (yang terwujud dalam *ger-*

139. *Ibid*. hlm. 77.

ak memulai dari triad Ada-Ketiadaan-Menjadi) yang merupakan hasil dari momen terakhir *Fenomenologi*, yaitu Pengetahuan Absolut. Hyppolite, dengan demikian, menekankan sifat *mediate* dari asal-usul.

Jadi persoalannya adalah tentang imediasi versus mediasi. Dan kedua daya itu dibela mati-matian oleh masing-masing komentator untuk satu tujuan yang sama: pembuktian atas "sirkularitas Sistem" (kalau bukannya tautologis, karena Sistem itu sirkuler atau ia bukan Sistem sama sekali). Ini penting karena, seperti telah kita lihat, tanpa sirkularitas ini Sistem Hegel akan merosot menjadi sekedar agregat informasi tentang ini dan itu tanpa jaminan validitas absolut (sebagaimana telah diperingatkan dengan cermat oleh Kojève). Sirkularitas absolut—itu artinya: Awal adalah Akhir, Dalam adalah Luar, yang mengandaikan adalah yang diandaikan, mempostulatkan adalah dipostulatkan. Tak ada suatu X di seberang sana, tak ada *das Ding an sich,* tak ada transendensi mutlak. Dan apatah sirkularitas ini kalau bukannya nama lain dari *imanensi?*

Maka yang jadi soal adalah pertempuran mediasi melawan imediasi di atas panggung imanensi. Kedua modus itu, mediasi dan imediasi, sama-sama diklaim sebagai cara yang tepat untuk menegakkan imanensi. Maka, untuk mengatakan hal yang sama, persoalannya adalah: bagaimanakah cara *mengafirmasi imanensi*? Problem ini jugalah yang hendak dipecahkan oleh Nietzsche ketika ia bergulat dengan persoalan tentang bagaimana cara yang otentik untuk mengatakan "Ya" pada hidup, pada imanensi. Sebab, jika kita ikuti intuisi Nietzsche, tak pernah ada dan tak akan pernah ada "afirmasi atas transendensi". Setiap afirmasi, sejauh itu *memang* merupakan afirmasi, selalu merupakan afirmasi imanensi. Mengapa demikian? Karena "afirmasi atas transendensi" adalah *negasi* dan oleh karenanya, bukanlah afirmasi sama sekali; "afirmasi atas transendensi" adalah afirmasi atas, dan upaya menyongsong serta merengkuh terhadap, Sang Tuan, Yang Sepenuhnya Lain, Yang Sepenuhnya di-Luar, dan

swa-kenosis (alias eksternalisasi-diri) serta negasi atas diri sendiri.[140] Dengan demikian, "afirmasi atas transendensi" adalah afirmasi atas negasi-diri, atas kastrasi dan represi-diri. Afirmasi adalah afirmasi-atas-imanensi atau itu bukan afirmasi sama sekali—inilah yang diajarkan Nietzsche, filsuf anti-Kant *par excellence*, kepada kita. Dan apatah doktrin "kekembalian yang sama secara abadi" jika bukannya doktrin tentang Sirkularitas Absolut, tentang Imanensi Absolut?

Afirmasi imanensi—inilah persoalan yang tak hanya menyibukkan para komentator Hegel dan Nietzsche melainkan juga, lebih daripada itu, para filsuf Prancis kontemporer sejak tahun 60-an *hingga hari ini* (berikut juga dengan para eksponennya dari lingkup geografis yang lain, seperti Žižek dan Negri). Diskursus tentang afirmasi imanensi ini niscaya memerlukan tilikan *topologis*: analisa tentang *topos* dari transendensi dan imanensi (apakah transendensi *niscaya* berada *di luar* imanensi? apakah transendensi berada *di dalam* imanensi?, dsb.). Mungkin itulah sebab mengapa Heidegger akhir kerapkali berbicara tentang "Tempat" (*Ort*), tentang "ranah Terbuka" dan situs dari "Keempatan" (*das Geviert*) sebagai *locus* penyingkapan-diri Ada, Merleau-Ponty (pada fase *Le Visible et L'invisible*) banyak berbicara tentang "luar", "dalam" dan "lipatan" (*le pli*) di antara keduanya untuk kemudian mengatakan bahwa "There is no intelligible world, *there is* the sensible world"[141], Lacan berbicara tentang kemungkinan transisi dari ranah simbolik menuju yang-Real dan tentang "topologi hasrat", Derrida berbicara tentang tiadanya sesuatu *di luar* teks dan (pada fase akhir karirnya) tentang paradoks *au dela* (seberang) dalam konteks horizon mesianisitas, Deleuze mengkritik filsafat yang, secara sadar atau tidak, masih dihinggapi oleh ilusi transendensi dan belum berhasil menegak-

---

140. Inilah yang disebut Nietzsche sebagai *ressentiment* kaum budak. Friedrich Nietzsche, *Genealogy of Morals* dalam *Basic Writings of Nietzsche* diedit dan diterjemahkan oleh Walter Kaufmann (New York:The Modern Library), 2000, hlm. 472-473: "This inversion of the value-positing eye—this *need* to direct one's view outward instead of back to oneself—is of the essence of *ressentiment:* in order to exist, slave morality always first needs a hostile external world; it needs, physiologically speaking, external stimuli in order to act at all—its action is fundamentally reaction."

141. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible* diterjemahkan oleh Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press), 1987, hlm. 214.

kan ranah imanensi absolut[142], Foucault berbicara tentang imanensi segala sesuatu pada ranah Kekuasaan dan sekaligus berupaya untuk menemu-kenali *locus* resistensi yang, dalam arti tertentu, "di luar" relasi Kuasa[143], Badiou berbicara tentang pentingnya mendeteksi *locus* kekosongan (atau, dalam istilahnya, "lokalisasi kekosongan") karena Peristiwa-Kebenaran (*Truth-Event*) hanya bisa muncul berdasarkan prakondisi kekosongan[144], dan Žižek berbicara tentang *kekosongan* dalam subyek yang berperan sebagai "mediator yang terlenyap" (*vanishing mediator*) yang membuat hasrat dapat melompat *keluar* menuju yang-Real walaupun akan kembali terserap dalam ranah simbolik[145].

Hampir seluruh filsuf itu mengafirmasi imanensi dengan memilih jalur *mediasi*. Mereka berupaya memikirkan-ulang mediasi

142. Lih. Gilles Deleuze dan Félix Guattari, *What is Philosophy?* diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Graham Burchell (New York: Columbia University Press), 1994, hlm. 59-60.

143. Michel Foucault, *History of Sexuality Vol I: Introduction* diterjemahkan oleh Robert Hurley (London: Allen Lane), 1979, hlm. 93: "The omnipresence of power: not because it has the privilege of consolidating everything under its invicible unity, but because it is produced from one moment to the next, at every point, or rather in every relation from one point to another. Power is everywhere; not because it embraces everything, but because it comes from everywhere. Juga hlm. 95: "Where there is power, there is resistance, and yet, or rather consequently, this resistance is never in a position of exteriority in relation to power. Should it be said that one is always "inside" power, there is no "escaping" it, there is no absolute outside where it is concerned, because one is subject to the law in any case? […] This would misunderstand the strictly relational character of power relationships."

144. Alain Badiou, *Infinite Thought* diterjemahkan oleh Oliver Feltham dan Justin Clemens (London: Continuum), 2004, hlm. 86: "The crux of the problem is the localization of the void. Philosophy and psychoanalysis agree that truth is separation; that the real is irreducible or, as Lacan says, unsymbolizable; that truth is different to knowledge, and that truth thus only occurs under the condition of the void."

145. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso), 2000, hlm. 108: "satisfaction is brought about by circulating around the void, by repeatedly missing the object which is the stand-in for the central void." Bdk. hlm. 109: "desire is always the desire of the Other, never immediately 'mine' (I desire an object only in so far as it is desired by the Other)—so the only way for me authentically to 'desire' is to reject all positive objects of desire, and desire Nothingness itself". Bdk. juga hlm. 111: "to be 'included' (to intervene in a situation), but in the mode of 'out', of an invisible mediator/intercessor who is never properly counted, included, among the elements of the situation."

(Derrida memikirkannya sebagai *différance*, Merleau-Ponty menggagasnya sebagai *chiasmus,* Žižek memandangnya sebagai *vanishing mediator;* dst.) dan dengan tetap mengakui imediasi (misalnya konsep "always-already" dalam Derrida) walaupun sebagai *konsekuensi* dari mediasi. Dengan demikian, mereka seolah hendak mengumandangkan kembali *credo* Hegelianisme: "tak ada sesuatu pun, tak ada di langit atau di bumi atau di pikiran atau di manapun yang tidak berisi sekaligus imediasi dan mediasi".[146] Namun ada kekecualian: Gilles Deleuze. Di saat seluruh filsuf tradisi Prancis kontemporer (sejak Sartre hingga Žižek) terpaksa berdamai dengan Hegel dan menerima sejenis konsep mediasi dan negasi yang tertentu, Deleuze memilih untuk melakukan separasi total dari Hegelianisme (dengan tetap menyadari "jebakan Hegelian" yang laten dalam gestur ini, yaitu bahaya bahwa menegasi Hegel adalah menjadi Hegel). Ia, dengan demikian, persis karena gestur ini, adalah pemikir paling soliter abad ini.

Jika hendak ditarik lebih jauh lagi, kita dapat mengkristalisasikan *locus* yang menjadi inti disputasi Deleuze *tête-à-tête* para filsuf "Prancis" yang lain. Titik itu adalah persoalan "kekurangan" (*lack; manque*). Setiap mediasi, *sebagai* mediasi—yaitu, sebagai gerak melalui yang-lain atas dasar suatu finalitas imanen—selalu bertumpu pada *kekurangan*. Kekurangan adalah kausalitas imanen dari setiap mediasi. Ada banyak nama lain dari "kekurangan" ini: ketiadaan (*nothingness*), lubang (*hole*), luka (*wound*), ketakpenuhan, *objet petit a,* penanda kosong (*empty signifier*) dan konsep-konsep semacamnya. Sejak fajar filsafat sampai pada hari ini, kita tak bisa tidak mengakui: di mana ada kekurangan, di situ ada mediasi, dan di mana ada mediasi, di situ ada kekurangan. Dan di mana ada kekurangan, di mana ada mediasi, di situ ada transendensiasi atau transgresi, noktah transendensi pada jantung imanensi. Lebih lanjut, jika kita injeksikan wacana Nietzschean pada spot ini, di mana ada mediasi dan transendensi, di sana ada moralitas budak dan *ressentiment*: represi-diri, kastrasi-diri, negasi-diri. Ini adalah semua yang ditolak Deleuze dan yang dipegang oleh para filsuf tradisi Prancis lain dengan berbagai cara dan aksentuasi masing-masing. Ini menjelaskan kenapa para filsuf

146. GWF Hegel, *Science of Logic* diterjemahkan oleh AV Miller (New York: Humanity Books), 1999, hlm. 68.

garis Deleuzian (seperti Hardt dan Negri) ramai-ramai melakukan putaran "kembali ke Spinoza": memikirkan kembali imanensi sebagai problem yang tinggal tak terjawab selepas "Hegelian aftermath".

Tetapi, untuk kembali kepada tema kita, yaitu, untuk kembali kepada Hegel, kita mesti, barangkali ironis, "menjauh" dari Hegel. Untuk memahami Hegel, untuk memahami Pengetahuan Absolut, kita mesti kembali pada *problem* imanensi. Dan karena dalam filsafat Prancis kontemporer lah problem imanensi ini mengemuka dalam pelbagai variasinya yang dapat membekali kita dengan tilikan-tilikan yang kaya, maka kita mau tak mau mengakui ini: untuk memahami Hegel, kita mesti "kembali" pada filsafat Prancis kontemporer. Sebab, kita tahu, burung hantu dewi Minerva mengepakkan sayapnya hanya ketika senja telah penuh…

BAB DUA

Retakan Besar Ontologi Imanensi

Dalam BAB ini, kita akan mengamati "Retakan Besar" yang membelah sejarah filsafat Prancis kontemporer menjadi dua bagian. Kedua bagian ini mesti ditempatkan—saya akan menunjukkan hal ini—pada aras disputasi tentang cara untuk mengafirmasi imanensi. Perbedaan cara untuk mengafirmasi ini, lebih lanjut, juga menciptakan perbedaan *jenis* imanensi itu sendiri. Pada satu sisi, terdapat jalur negatif (*via negativa*) yang artinya tak lain adalah suatu cara mengafirmasi imanensi dengan bertumpu pada sejenis konsepsi tertentu tentang *negativitas*. Pada sisi seberangnya, terdapat jalur positif (*via positiva*) yang artinya adalah sebuah cara untuk mengafirmasi imanensi dengan memprimasikan *positivitas* sebagai dimensi hakiki dari imanensi. Lingkup historis dari BAB ini adalah bermula

dari tahun 50-an (Sartre, Blanchot), memuncak pada tahun 60-an (Althusser, Deleuze, Derrida, Foucault) dan bertahan hingga tiga dekade sesudahnya—sebelum akhirnya tergantikan oleh fase selanjutnya, yakni para filsuf tahun 90-an (Laclau, Žižek, Negri, Hardt) yang akan kita bahas pada BAB selanjutnya.

A. VIA NEGATIVA

Dalam sub-BAB ini, kita akan menyaksikan bagaimana imanensi diafirmasi melalui konsep negasi internal. Para filsuf yang dibahas dalam kategori ini selalu kembali pada intuisi yang serupa tentang konstitutivitas yang-negatif dalam imanensi jika imanensi itu mungkin sama sekali. Mereka, dengan demikian, menjadikan negativitas (penidakan dalam Sartre, pasivitas impersonal dalam Blanchot, *différance* dalam Derrida, permainan bahasa dalam Lyotard) sebagai kategori sentral dari imanensi. Tak pelak lagi, mereka sejalan dengan garis argumentasi Hyppolite.

I. Jean-Paul Sartre dan Problem Imanensi :
Sketsa Awal tentang Pengaruh Eksistensialisme Sartre terhadap Poststrukturalisme

Jean-Paul Sartre—siapakah yang kini masih tekun mengkaji karya-karyanya? Setelah mencecap kesuksesan sepanjang tahun 40-an pasca-perang hingga tahun 50-an, namanya seperti tenggelam ke palung sejarah pemikiran. Dekade 60-an seolah tak lagi memberikan ruang padanya. Ia hanya eksis di panggung intelektual pada saat Revolusi Mei '68. Di luar itu, terlihat jelas penolakan besar-besaran atas pemikirannya. Kebebasan Sartrean menjadi identik dengan "kebebasan borjuis".[1] Humanisme Sartre juga diserang habis-habisan baik oleh para strukturalis maupun poststrukturalis. Seolah-olah persyaratan pertama untuk berfilsafat di Prancis tahun 60-an adalah mengakhiri filsafat Sartre.

Dalam bagian ini kita akan mengecek sejauh mana kesahihan dari kesan tersebut. Persisnya, bagian tulisan ini akan menjawab pertanyaan: Apakah filsafat Sartre tak memiliki kaitan positif apapun dengan filsafat Prancis sesudahnya?

1. Tentang Transendensi Ego

Jean-Paul Sartre termasuk ke dalam generasi filsuf pasca-perang dunia kedua. Setidaknya terdapat dua elemen yang mengkonstitusikan horison diskursif yang mencirikan era itu: merebaknya pembacaan Kojève atas Hegel dan berseminya ontologi fundamental Heidegger yang bertumpu pada fenomenologi Husserl. Sebagaimana setiap anak zamannya, Sartre pun banyak dipengaruhi oleh atmosfer

1. Lih. Louis Althusser, *Tentang Ideologi* diterjemahkan oleh Olsy Vinoli Arnof (Yogyakarta: Jalasutra), 2004, hlm. 80-81.

ini. Dengan demikian, untuk mengerti elaborasi filosofis Sartre, kita mesti memahami terlebih dahulu dua elemen konstitutif tersebut.

Kita mulai dari yang kedua terlebih dahulu. Dapat dikatakan bahwa titik tolak filsafat Sartre adalah problem dari fenomenologi Husserl. Ini tertangkap dengan gamblang pada esai yang ia publikasikan dalam jurnal *Recherches Philosophiques* VI, 1936-1937, dengan judul "Transendensi Ego" (*La Transcendance de l'Ego*). Esai kecil ini disebut-sebut sebagai fondasi filsafat Sartre atau "titik-balik" menuju otentisitas filsafat yang nantinya ia kembangkan dalam "Ada dan Ketiadaan" (*L'Être et le Néant*).[2] Pada teks itu, Sartre mengadakan investigasi kritis atas problem genesis konstitusional dari ego dalam wacana fenomenologi Husserl, khususnya Husserl akhir yang memuncak terutama pada *Ideen*. Dengan bertumpu pada Husserl akhir, Sartre berbicara tentang ego sesudah *epokhē* alias prosedur *suspensi transendensi*. Jika kita menoleh pada teori Husserl sendiri, apa yang kita temukan selepas *epokhē* adalah "ego transendental" yang mengeram *dalam* kesadaran; dengan lain perkataan, ego transendental yang bersifat *personal*.[3] Persis hasil akhir inilah yang ditolak Sartre. Dalam semangat penolakan inilah ia meringkaskan inti argumen yang hendak diajukan dalam esai tersebut: "ego tidaklah *di dalam* kesadaran entah secara formal ataupun material: ia di luar, *di dunia*. Ia merupakan entitas dunia, sebagaimana ego dari yang-lain."[4] Jika ego-personal itu berada di luar kesadaran, konsekuensinya kesadaran itu sendiri *impersonal*. Sartre kemudian mensketsakan empat konsekuensi dari pencoretan ego transendental ini:

- o Pertama, ranah transendental (*transcendental field*) niscayalah bersifat impersonal atau pra-personal dan tanpa sebuah *aku* pun.
- o Kedua, "I" (*je*) hanya hadir pada level refleksi sebagai sesuatu yang terimplikasikan dari aspek *aktif* personalitas,

2. Lih. Bagian pengantar penerjemah pada Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness* diterjemahkan oleh Forrest Williams dan Robert Kirkpatrick (New York: Octagon Books), 1972, hlm. 19.
3. Sartre meresitutisikan "aku transendental" ini: "This *I* would be, so to speak, behind each consciousness whose rays (*Ichstrahlen*) would light upon each phenomenon presenting itself in the field of attention. Thus transcendental consciousness becomes throughly personal." *Ibid*, hlm. 37.
4. *Ibid,* hlm. 31.

yakni "me" (*moi*).

- o Ketiga, *ego cogito* atau *aku berpikir* yang hadir hanya dalam level representasi mengandaikan suatu "kesatuan pendahuluan" (*prior unity*) yang menjadi *conditio sine qua non* dari *aku berpikir* tersebut.
- o Keempat, terdapat "kesadaran yang sepenuhnya impersonal" (*absolutely impersonal consciousness*) dan, dengan kata lain, kesadaran *tidak selalu* dibayang-bayangi oleh ego-personal.[5]

Dengan demikian, Sartre telah mengeksekusi dua langkah besar dalam filsafat Prancis kontemporer: pertama, *mencoret subyek* dengan memandangnya sebagai *efek samping* dari aktivitas yang non-subyektif dan, kedua, *menemukan ranah impersonal* sebagai horison genetis-konstitusional dari segala ego.[6] Lebih lanjut lagi, Sartre menspesifikasi ranah impersonal alias ranah transendental ini sebagai *ketiadaan* karena segala nilai, kebenaran, ego, obyek fisik ataupun psikis berada di luarnya.[7] Namun ketiadaan ini secara sekaligus juga merupakan *ada* karena ia merupakan *kesadaran-akan* segala fenomena itu. Dalam segi kedua ini, ranah impersonal itu disebut Sartre sebagai *spontanitas*: "kesadaran transendental adalah sebuah spontanitas impersonal." Dan spontanitas ini tak lain ketimbang *gerak transendensiasi* menuju obyek.[8] Dibahasakan secara lain, ranah impersonal-transendental alias kesadaran impersonal mengandung dua momen yang koeksis secara bersamaan: di satu sisi, ia merupakan *ranah imanensi* yang menjadi horison genetis dari segala fenomena (termasuk ego) alias suatu ranah di mana segala fenomena imanen padanya *secara virtual* namun, di sisi lain, ranah ini tersusun oleh gerak spontan transendensiasi menuju obyek. Sisi pertama merupakan sisi *Ketiadaan* dan sisi kedua merupakan sisi *Ada*. Dengan mengelaborasi keduanya secara lebih lanjut, muncullah keseluruhan posisi filsafat dari "Ada dan Ketiadaan".

Di dalam traktat yang terakhir itulah nampak kentara pengaruh dari atmosfer yang lain zaman itu, yakni pembacaan Kojève atas

5. Lih. *Ibid,* hlm. 36-37.

6. "This absolute consciousness, when it is purified of the *I*, no longer has anything of the *subject*. It is no longer a collection of representations. It is quite simply a first condition and an absolute source of existence." *Ibid*, hlm. 106

7. Lih. *Ibid,* hlm. 93.

8, Lih. *Ibid,* hlm. 21.

Hegel. Dampak ini kian terasa terutama ketika kita membaca eksposisi Sartre mengenai *hasrat* yang tak lain merupakan nama lain dari *pour-soi* alias manusia. Seakan seperti merepetisi paparan Kojève dalam kuliah-kuliahnya tentang Hegel, Sartre mendefinisikan hasrat sebagai *kekurangan* (*manque*) alias sebagai *presensi dari absensi.*[9] Dalam Sartre, sebagaimana dalam Kojève, manusia (*pour-soi* dalam bahasa Sartre; *kesadaran-diri* dalam istilah Kojève) hanya eksis sejauh ia menghasrati sesuatu, sejauh ia merasa *kurang* akan sesuatu. Sebab ketika kekurangan itu dilunasi, terpenuhi, maka ia tak lagi merupakan manusia melainkan Tuhan. Berdasarkan basis presuposisi *kekurangan à la* Kojève inilah Sartre menggelarkan filsafat eksistensialnya tentang manusia yang mendefinisikan-dirinya melalui laku *transendensiasi* tanpa akhir untuk membuat impas *kekurangan azali* yang inheren di dalamnya.

2. Ada dan Ketiadaan, atau Imanensi dan Transendensi

L'Être et le Néant terbit pertama kali pada tahun 1943. Karya ini, sebagaimana kita ketahui, sangat dipengaruhi oleh proyek ontologi fundamental Heidegger. Namun, mesti diingat, Sartre tidak pertama-tama berurusan dengan "pertanyan akan Ada" seperti yang menjadi perhatian Heidegger; apa yang lebih Sartre perhatikan ialah "pertanyaan akan Ada-nya manusia". Dengan kata lain, manakala Heidegger berurusan dengan eksistensi manusia sebagai *Da-Sein* (ada-di sana) *sejauh* ini mampu memberikan terang bagi persoalan Ada itu sendiri, Sartre justru berhenti pada persoalan eksistensi manusia dalam kaitan dengan keber-ada-annya (eksistensi). Sartre, dengan demikian, telah se-

9. Kojève misalnya menulis: "Hasrat adalah kehadiran dari sebuah *absensi.*" Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* disusun oleh Raymond Quenau, diedit dalam edisi bahasa Inggris oleh Allan Bloom, diterjemahkan oleh James H Nichols, Jr. (Ithaca: Cornell University Press), 1996, hlm. 134. Sartre juga menulis: "Thus nothingness is this hole of being, this fall of the in-itself toward the self, the fall by which the for-itself is constituted. […] Human reality is being in so far as within its being and for its being it is the unique foundation of nothingness at the heart of being." Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* diterjemahkan oleh Hazel E Barnes (New York: Philosophical Library), 1956, hlm. 78-79.

dari mula memelintir apa yang ontologis menjadi antropologis. Pelintiran ini ia jalankan dengan aparatus konseptual Hegelian. Pembacaan Hegelian (versi Kojève) atas problematika Heideggerian ini jadi kasat mata dalam penerjemahan atas *Dasein* menjadi *la realité humaine* (realitas-manusia)[10] yang satu-satunya modus eksistensinya, bagi Sartre, adalah *être-pour-soi* (ada-bagi-dirinya). Yang terakhir inilah yang menjadi aktor dalam keseluruhan eksposisi teoretis *Ada dan Ketiadaan*.

Keseluruhan buku tersebut dapat diterangkan dengan bertumpu pada oposisi terdasarnya, yakni *être-en-soi* (ada-pada-dirinya) dan *être-pour-soi* (ada-bagi-dirinya). Secara kasar dapat dikatakan bahwa yang pertama ialah *alam obyektif* sementara yang kedua merupakan *manusia*. Kita mulai dari yang pertama. Ada-pada-dirinya adalah "positivitas penuh" (*full positivity*) tanpa sebersitpun negativitas dan oleh sebab itu ia juga tak mengenal keberlainan (*otherness*).[11] Bagi Sartre, ia tak lain merupakan *imanensi*: "Ia merupakan yang tak dapat merealisasikan dirinya, suatu afirmasi yang tak mampu mengafirmasi dirinya, sebuah aktivitas yang tak bisa beraksi, sebab ia terlekat [*glued*] pada dirinya sendiri."[12] Ia hadir penuh, begitu saja. Oleh sebab itu, Sartre menyebut bahwa "yang pada-dirinya tak memiliki rahasia; ia *solid* (*massif*)."[13] Karena ia, pada dirinya, tak terpenetrasi oleh negasi—yang tak lain merupakan aktivitas kesadaran—maka ia pun dapat disebut sebagai alam yang *pra-reflektif*. Tak mengandung negativitas, tak mengenal keberlainan, ada-pada-dirinya ini "tidak eksis sebagai suatu kekurangan"; justru sebaliknya, ia "berlebih" (*superfluous; de trop*).[14]

Jika benar bahwa drama eksistensial dalam *Ada dan Ketiadaan* berfokus pada *pour-soi* ini, maka pemaparan Sartre pada bab II bagian "Immediate Structure of the For-Itself" adalah titik tumpu dari keseluruhan teks itu sebab di sana lah terletak pencirian dasar dari ada-bagi-dirinya. Sepenuhnya berkebalikan dengan ada-pada-dirinya, ter-

10. Penggunaan istilah ini telah membayangi teks *Ada dan Ketiadaan* sejak halaman-halaman awalnya. Lih. Misalnya *ibid*, hlm. xlviii.

11. *Ibid*, hlm. lxvi

12. *Ibid*, hlm. lxv.

13. *Ibid,* hlm. lxvi.

14. Lih. *Ibid.*

dapatlah *ada-bagi-dirinya*. Yang terakhir ini tak lain daripada *negativitas* itu sendiri. Ia mendeterminasi dirinya, menjadikan dirinya eksis, secara negatif sebagai *bukan* pada-dirinya. Aksinya, dengan demikian, adalah mediasi-diri *via* negasi atas yang-lain; eksistensi ada-bagi-dirinya sepenuhnya dikonstitusikan oleh *negasi internal*. Dan terhadap pertanyaan tentang apa yang memungkinkan mekanisme ini, Sartre memberikan antisipasi jawaban: kekurangan (*manque*).[15] Itulah *nucleus* dari manusia (*realité humaine* alias *Dasein* Sartrean) dan segala bentuk negativitas. Ada-pada-dirinya itu sendiri tak pernah kekurangan; alam pra-reflektif cuma hadir penuh secara positif. Manusia lah yang mengintrodusir kekurangan ke dalam dunia. Namun, tulis Sartre, "realitas-manusia yang mana kekurangan muncul di dunia mestilah pada dirinya merupakan suatu kekurangan. Sebab kekurangan hanya muncul melalui kekurangan."[16] Atau, untuk mengatakan hal yang sama: kekurangan mengandaikan dan diandaikan oleh manusia.

Ekuasi antara manusia dan kekurangan ini dijalankan Sartre dengan mengacu pada fakta tentang eksistensi *hasrat*. Hasrat adalah hasrat sejauh ia kekurangan (akan obyek-hasrat); ia eksis sejauh ia tidak sepenuhnya eksis; atau, untuk memparafrasekannya dalam terminologi Kojève: hasrat adalah presensi dari absensi. Mendahului Lacan, Sartre bahkan telah menulis bahwa "hasrat adalah kekurangan-akan-ada (*lack of being*)."[17] Jika manusia (yang bagi Sartre sinonim dengan hasrat) senantiasa kekurangan, maka apa yang kurang itu tak lain adalah ada-pada-dirinya yang tak lain adalah positivitas absolut alias *kepenuhan*. Terdapat suatu "pada-dirinya yang hilang" (*missing in-itself*) yang melekat di jantung bagi-dirinya, sesuatu yang konstitutif terhadap ada-nya bagi-dirinya *qua* bagi-dirinya. Dengan semangat inilah Sartre lantas membuka paragraf selanjutnya:

15. "Of all internal negations, the one which penetrates most deeply into being, the one who constitutes *in its being* the being concerning which it makes the denial along with the being which it denies—this negation is *lack*." *Ibid,* hlm. 86.

16. *Ibid.* hlm. 87.

17. *Ibid*, hlm. 88. Bdk. Lacan yang mengatakan bahwa modus eksistensi hasrat adalah *manque-à-être* (kekurangan-akan-ada).

> Itulah asal-usul transendensi. Realitas-manusia adalah pelampauan dirinya sendiri menuju apa yang ia kurang [...] Realitas-manusia bukanlah sesuatu yang eksis pertama-tama untuk kemudian kekurangan ini atau itu; ia eksis pertama kali sebagai kekurangan dan dalam koneksi langsung-sintetis dengan apa yang ia kurang. Maka peristiwa murni di mana realitas manusia tegak berdiri sebagai sebuah kehadiran di dunia dipahami dirinya sebagai *kekurangannya sendiri*. [...] Realitas-manusia adalah pelampauan tanpa henti menuju sebuah koinsidensi dengan dirinya sendiri yang tak pernah tercapai. [...] Namun Ada yang kepadanya realitas-manusia melampaui dirinya bukanlah suatu Allah yang transenden; ia ada pada jantung realitas-manusia; ia adalah realitas-manusia itu sendiri sebagai totalitas.[18]

Dalam sepenggal paragraf yang nantinya terus menghantui dan membayangi formulasi teoritis para filsuf Prancis sesudahnya inilah Sartre meletakkan inti argumentasi dari traktat *Ada dan Ketiadaan.* Manusia (alias *pour-soi* alias hasrat alias negativitas) tak lain merupakan *gerak transendensiasi imanen* menuju kepenuhan yang disebut Sartre sebagai totalitas. Kita sebut sebagai transendensiasi *imanen* sebab gerak pelampauan-diri ini tak pernah sepenuhnya mencapai obyek-hasrat yang dimaksud, ia tetap imanen dalam *gerak pelampauan* itu sendiri. Dalam arti inilah Sartre secara Hegelian menyebut realitas-manusia sebagai "kesadaran yang tak berbahagia".[19] Intuisi ini kembali muncul sebagai kalimat penghabisan dari bab terakhir sebelum kesimpulan:"Manusia adalah gairah yang sia-sia."[20] Lalu apa sesungguhnya hakikat dari *telos* pelampauan-diri itu, Sartre bertanya, apakah ia merupakan sesuatu yang ada di dalam kesadaran alias *pour-soi* atau di luarnya? Jawaban yang Sartre berikan: ia muncul ke dunia bersamaan dengan kesadaran dan secara sekaligus berada pada jantung kesadaran dan di luarnya: "ia merupakan transendensi absolut di dalam imanensi absolut."[21] Dengan demikian, *telos* realisasi hasrat itu berada di dalam manusia itu

18. *Ibid,* hlm. 89.
19. *Ibid,* hlm. 90.
20. *Ibid,* hlm. 615.
21. *Ibid,* hlm. 91.

sendiri, imanen terhadapnya, namun sebagai sesuatu yang tak pernah dapat direngkuh sepenuhnya—ia tetap transenden. Inilah skema formal yang menjadi panggung tempat keseluruhan drama eksistensi manusia digelar: *khōrismos* antara Ada (alias *en-soi*) dan Ketiadaan (*pour-soi*), antara imediasi dan mediasi, *antara imanensi dan transendensi*—sebuah oposisi yang masih menghantui filsafat Prancis, lebih dari separuh abad kemudian, sampai hari ini.

***

Ada dan Ketiadaan tak pelak lagi merajai jagad filsafat di Prancis dan dunia hingga akhirnya digeser oleh teks-teks penulis poststrukturalis pada akhir dekade 60-an. Ia menandai sebuah zaman, itu jelas. Namun ia juga *memungkinkan* sebuah zaman yang baru untuk lahir. Walaupun para filsuf poststrukturalis kerapkali mengesampingkan filsafat Sartre sebagai suatu bentuk *humanisme populer,* tak dapat dipungkiri bahwa apa yang mengeram di dalam teks *Ada dan Ketiadaan* juga diteruskan diam-diam oleh para filsuf poststrukturalis: penekanan pada transendensiasi yang bertolak dari sejenis kekurangan. Untuk mengambil contoh yang paling jelas: Derrida juga memakai skema transendensiasi-atas-kekurangan ini di dalam elaborasinya mengenai *différance* yang sesungguhnya tak lain adalah gerak mediasi tanpa sintesa yang bertolak dari fakta hilangnya *petanda transendental,* dari suatu *kekurangan azali* yang tak terekuperasikan.

II. Blanchot dan Imanensi Sebagai Pasivitas:
Membaca *The Space of Literature*

Terdapat empat legenda mengenai Prometheus:

Menurut yang pertama, ia diikat pada bebatuan di Kaukasus karena mengumbar rahasia para dewa kepada manusia, dan para dewa mengirimkan elang-elang untuk memakan hatinya, yang senantiasa tumbuh kembali.

Menurut yang kedua, Prometheus, yang tersayat oleh rasa sakit terpatuk paruh, menyorongkan dirinya dalam-dalam ke bebatuan hingga ia menjadi satu dengannya.

Menurut yang ketiga, kejahatannya dilupakan dalam jangka ribuan tahun, dilupakan oleh para dewa, elang-elang, dilupakan oleh dirinya sendiri.

Menurut yang keempat, segalanya menjadi resah oleh hal-hal tanpa arti. Para dewa menjadi resah, elang-elang menjadi resah, dan luka tertutup dengan resah.

Di sana tetap terdapat bongkahan batu yang tak terjelaskan. Legenda mencoba menjelaskan yang tak terjelaskan. Sebagaimana itu muncul dari substrat kebenaran yang pada gilirannya berakhir dalam ketidakjelasan.

—Franz Kafka, *Prometheus*[22]

22. Franz Kafka, *The Complete Stories* diedit oleh Nahum N Glatzer (New York: Schocken Books), 1995, hlm. 432.

Maurice Blanchot (1907-2003) adalah seorang kritikus sastra sekaligus sastrawan yang menjadi sumber inspirasi banyak filsuf Prancis kontemporer. Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, Emmanuel Levinas, Michel Leiris, Pierre Klossowski, Michel Foucault, Jaqcues Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe—mereka semua adalah filsuf yang berhutang budi pada Blanchot.[23] Posisinya pada sejarah pemikiran imanensi dalam tradisi Prancis kontemporer cukup sentral. Imanensi memang bukan kata kunci pemikiran Blanchot. Kalau kita hendak mencari kata kunci tersebut kita akan menemukannya: pasivitas. Namun demikian, ia tetap memberikan kontribusi besar bagi formulasi teoritis filsafat imanensi sejauh pasivitas dapat kita baca sebagai nama lain dari imanensi *à la* Blanchot. Untuk itu, kita akan memfokuskan diri pada teks *The Space of Literature* (*L'Espace Littéraire*; 1955) yang menjadi *locus* eksoposisi tentang pasivitas. Seiring dengan perjalanan analisis, kita akan menemukan bahwa apa yang menjadi persoalan dalam pasivitas adalah relasi *topologis* antara imanensi dan transendensi, antara "pagi" dan "malam hari".

The Space of Literature merupakan sebuah upaya mempertanyakan kembali hakikat seni serta prakondisi tertentu yang memungkinkan terciptanya sebuah karya seni. Untuk mengelaborasi kedua hal itu, Blanchot melakukan observasi atas karya dari pelbagai sastrawan mulai dari Hölderlin, Rainer Maria Rilke, Franz Kafka, Stephane Mallarmé, André Breton, hingga Paul Valéry. Pembacaan atas pelbagai karya sastra tersebut bertumpu pada dua poros analisis: *insight* tentang negativitas atau mediasi dari Hegel dan "eksistensialisme" Heidegger. Di tangan Blanchot, Hegel tampil sebagai seorang eksistensialis (konsep negasi dan negativitas yang ditempatkan pada aras eksistensi konkret) dan Heidegger hadir sebagai seorang Hegelian (otentisitas eksistensi yang dimungkinkan melalui pengalaman negatif). Dua sumbu analisis yang digamit Blanchot dalam elaborasinya ini mencerminkan kecenderungan umum dari era ketika buku itu ditulis: *setting* intelektual Paris pada pertengahan abad ke-20 yang memang didominasi oleh wacana

23. Daftar nama ini diperoleh dari tulisan Ann Smock dalam *Translator's Introduction* atas buku Maurice Blanchot, *The Space of Literature* diterjemahkan oleh Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska Press), 1989, hlm. 1.

Hegelian dan Heideggerian. Dari pilihan piranti analisis ini sebetulnya telah terlihat apa yang akan diarah Blanchot, yaitu problem eksistensi konkret seorang seniman lengkap dengan pengalaman negatifnya sebagai prakondisi atas lahirnya seni dan karya seni. Namun apakah dengan demikian Blanchot mereduksi persoalan ontologis dari seni menjadi sekedar problem ontis-psikologis-antropologis dari *subyek* seniman? Pada titik inilah Blanchot memendarkan sebuah pesona. Ia tidak terjatuh ke dalam reduksi naif menuju humanisme semacam itu; ia justru menunjukkan batas-batas dari subyektivitas dan mengerucutkan elaborasinya hingga tiba pada suatu *insight* tentang *impersonalitas ontologis* dari seni dan karya seni. Impersonalitas ini adalah suatu momen, sekaligus ranah, di mana sang seniman tak bisa lagi berkata: "Inilah aku, sang seniman!" melainkan mencapai titik indeterminasi atau ketaktentuan radikal sebagai seorang seniman. Dalam momen atau ranah ini, tak ada lagi kepastian distingtif antara seni dan bukan seni (atau antara filsafat dan non-filsafat), antara seniman dan bukan seniman, antara karya seni dan bukan karya seni. Ini tergambar dalam momen paradoksal yang dialami Orpheus ketika ia hendak menoleh ke Eurydice, sumber inspirasi estetisnya, namun menyadari pula bahwa Eurydice akan lenyap pada momen ketika Orfeus menatapnya. Impersonalitas inilah juga yang muncul dalam tulisan Blanchot tentang karya Rilke sebagai momen "kematian yang bukan merupakan kematian seorang pun" alias momen "kesekaratan abadi". Dan Blanchot menunjukkan bahwa justru hanya melalui momen impersonal inilah, melalui pengalaman negatif dan "ketakberdayaan" (*powerlessness*) inilah, seni dan karya seni yang otentik menjadi mungkin. Dengan kata lain, hanya dalam momen imanensi total lah, transendensi yang otentik dimungkinkan.

Argumentasi Blanchot itulah yang akan kita ikuti secara agak mendetail dalam tulisan ini. Kita akan menguraikannya dalam tiga bagian. Lantas kita akan melakukan reapropriasi atasnya dalam horison problematika imanensi.

1. Menulis Yang Tak Mungkin dan Ketakmungkinan Menulis

Seni lahir dari sunyi—itulah *insight* yang ditawarkan Blanchot pada bab pembukaan *The Space of Literature*. Kesunyian (*solitude*) yang ia maksud, tentu saja, bukanlah suasana eksternal yang sepi ataupun suasana batin yang teduh dan tenang. Kesunyian Blanchotian bukanlah kesunyian yang dimaksud oleh Rilke ketika ia, dalam sebuah surat pada bulan Agustus 1907, menulis: "Selama berminggu-minggu, kecuali untuk dua interupsi singkat, aku belum mengutarakan sepatah kata pun; kesunyianku pada akhirnya telah melingkupiku dan aku menyatu dalam upayaku ibarat biji berada dalam buah."[24] Itu adalah "konsentrasi" dan bukan *kesunyian*.

Kesunyian, bagi Blanchot, lebih merupakan kesunyian dari karya seni itu sendiri. Seni itu sunyi dan kita, seniman, hanyalah saksi dari sunyi yang telah selalu ada mendahului kita; seperti ketika kita, pada suatu malam yang cerah, memandang bintang yang sejatinya telah merepih ribuan milenia yang lampau. Sepi manusia selalu muncul sesudah senyap bintang-bintang, sepi rerumputan, sunyi pasir di dasar samudra. Itulah sebabnya, bagi Blanchot, seniman tak pernah sungguh tahu kapan sebuah karya seni selesai sebagai karya seni: seorang sastrawan, seorang penulis, tak pernah dapat *membaca* karya yang ia hasilkan sendiri dan ketika ia tengah melakukan pembacaan atas karyanya seraya memercayai bahwa ia tengah membaca karyanya sendiri sesungguhnya ia hanyalah sedang *menulis* di atas karyanya sendiri; karya seni selalu merupakan *rahasia* bagi seniman karena keduanya senantiasa terpisah dan tak dapat bersidekap dengan erat. Karya seni, demikian Blanchot, "tidaklah selesai ataupun tidak selesai: ia ada."[25] Ia ada—itu saja, terlepas dari apakah sang seniman berusaha atau tidak berusaha untuk menyelesaikannya atau tidak menyelesaikannya. Karya seni ada—itulah kesunyiannya: tergeletak di sana, luput dari konstruksi seniman, terlepas dari segala kriteria.[26] Itulah

24. Seperti dikutip dalam *ibid.* hlm. 21
25. *Ibid.* hlm. 22.
26. "The solitude of the work has as its primary framework the absence on any defining criteria. This absence makes it impossible ever to declare the work finished or unfinished. The work is without any proof, just as it is without any use. " *Ibid.*

mengapa, bagi Blanchot, "karya seni itu soliter" dan "siapapun yang membacanya akan masuk ke dalam afirmasi atas kesunyian karya seni, seperti pula ia yang menulisnya akan berada dalam resiko kesunyian ini."[27] Kehadiran karya seni adalah ketakhadiran segala kriteria (sekaligus juga kriteria seni) dan, oleh karenanya, adalah juga ketakhadiran karya seni itu sendiri—itulah kesunyian karya seni, kepasifan murni yang azali.

Jika seni lahir dari sunyi, jika seni memang lahir sama sekali, itu karena ia telah selalu dan senantiasa *dalam* prosesi kelahirannya sendiri, ia bermula dalam gerak memulai, dalam "kebermulaian abadi" (*eternal starting over*).[28] Kita tak pernah sungguh tahu kapan suatu karya selesai dan karya lain terlahir; kita hanya bisa *hendak percaya* bahwa sebuah karya seni telah selesai, bahwa *Les Demoiselles d'Avignon* lahir dan lupa bahwa patung Afrika, suatu karya lain dari zaman lampau, hadir di dalamnya, bahwa komposisi Van Gogh lahir dan lupa bahwa lukisan latar *kabuki* juga turut meresapinya. Dengan kata lain, tak pernah ada, dan tak akan pernah ada, suatu karya seni yang hadir utuh dan selesai dilahirkan. Ketika Cézanne melukis, ia tak melukis sendirian dari suatu titik mula dan titik akhir absolut, ia melukis bersama seluruh generasi seniman yang mendahuluinya dan mengikutinya. Tak pernah ada garis batas mutlak yang bisa ditarik untuk mendefinisikan di mana suatu karya seni selesai dan karya seni lain muncul. Bahkan para seniman purba di gua Lascaux tidak melukis dari ketiadaan, dalam suatu awal-mula absolut dari kesenian, melainkan dari karya seni yang terhampar di hadapan mata mereka: bison-bison yang berlarian dalam lanskap pagi padang rumput. Seni lahir dari sunyi, dari ketiadaan kriteria, karena seni lahir dalam gerak kelahirannya yang tanpa awal dan akhir, dengan kata lain, dalam batas-batas yang senantiasa menghablur dalam gradasi. Namun yang sebaliknya juga betul: seni lahir dari gerak kelahirannya sendiri karena seni lahir dari sunyi, dari absensi segala kriteria (tentang yang indah dan tak indah, tentang seni dan non-seni). Dengan demikian, "kesunyian"—sebagai karakter esensial dari karya seni—adalah sama dengan "kebermulaian abadi", dengan proses memulai tanpa akhir tanpa me-

27. *Ibid.*
28. Lih. *Ibid.* hlm. 25 dan 33.

ngetahui kapan berakhir dan kapan sungguh-sungguh dimulai.

Adalah Mallarmé yang, dalam perspektif Blanchot, bergelut dengan paradoks asal-usul ini. Bagaimana mesti memulai suatu karya seni?—itulah pertanyaan utama, kalau bukan satu-satunya pertanyaan, dalam karya Mallarmé. (Dan kita tahu, pertanyaan ini berarti pula: apa artinya karya seni dan apa-apa saja yang memungkinkannya terlahir?). Sastrawan ini mengupayakan suatu pencarian, dalam karya sastranya, tentang asal-mula karya sastra itu sendiri. Demikian, Blanchot berkomentar: "Ketika Mallarmé bertanya pada dirinya sendiri, 'apakah kesusasteraan memang pernah ada?,' pertanyaan ini merupakan kesusasteraan itu sendiri."[29] Dengan kata lain, Mallarmé berupaya mencari asal-usul karya seni *dalam* karya seni itu sendiri; ia tidak menulis apapun selain asal-usul dari tulisan itu sendiri. Namun bagaimanakah kita bisa mencapai suatu titik asal dari tulisan melalui laku menulis itu sendiri? Dengan menulis, seseorang akan semakin jauh dari asal-usul tulisan; dengan menulis, seseorang menambah panjang mata-rantai tulisan dan menjauh dari asal-mulanya sendiri, memperparah rasa kangen yang tak berkesudahan akan sebuah mula. Namun, paradoksnya, hanya dalam "kangen" inilah asal-usul itu dimungkinkan, hanya dengan menulis lah asal-usul tulisan menjadi mungkin untuk dilihat.

Titik muasal itulah yang disebut Blanchot sebagai "titik pusat" (*central point*), yaitu titik di mana kehadiran absolut dari bahasa adalah sama dengan ketakhadirannya.[30] Blanchot menyebutnya sebagai "tengah malam", sebagai asal-usul yang mendahului segala asal-usul; "titik ini adalah ambiguitas itu sendiri."[31] Asal-usul seni tak pernah dapat direngkuh bukan karena ia berada sepenuhnya di luar seni melainkan justru karena ia berada di dalam seni itu sendiri: "kita tak pernah bergerak dari 'dunia' menuju seni," demikian Blanchot, "kita selalu bergerak dari seni".[32] Jika "asal-usul" ini disebut sebagai "suatu wilayah yang

29. *Ibid.* hlm. 42.
30. *Ibid.* hlm. 44.
31. "[...] this point is 'the presence of Midnight,' the point anterior to all starting point, from which nothing ever begins, the empty profundity of being's inertia, that region without issue and without reserve, in which work, through the artist, becomes the concern, the endless search for its origin." *Ibid.*
32. *Ibid.* hlm. 47.

mendahului asal-usul" itu persis karena asal-usul ini ada *di dalam* apa yang diasalkannya, di dalam seni, sebagai titik di mana "tak ada yang dicipta, tak ada yang diselesaikan" alias sebagai noktah di mana yang ada hanya ada, itu saja. Itulah kenapa Mallarmé menulis, dalam sebuah surat di tahun 1891, bahwa "kata inilah: *itu ada* [*It is*]… Di sanalah terletak segala misteri."[33] Karya seni ada—di sanalah meletak asal-usulnya sendiri. Dan kita, seniman, hanya dapat menduga-duganya, mencoba mengartikulasikannya, dalam karya kita, tanpa dapat memunculkannya dalam keutuhan yang penuh. Itulah sebabnya, bagi Blanchot, menulis bukanlah soal menyempurnakan fungsi bahasa hingga dapat merepresentasikan segala-sesuatu (termasuk asal-usul itu) melainkan soal kepasrahan menuju titik di mana tak ada yang tersingkap selain *ada* yang cuma itu—kelembaman dari ada (*being's inertia*).

Apa yang nampak dari deskripsi Blanchot itu adalah primasi karya seni di atas senimannya sendiri. Karya seni seolah mengalun dengan caranya sendiri, dengan persyaratannya sendiri, dan seniman hanya bisa disebut sebagai seniman jika ia pasrah melebur dalam alunan ini, menggenapi persyaratan ini. Namun, Blanchot kembali menjelaskan, persyaratan ini "adalah suatu persyaratan [*requirement*] yang bukan persyaratan sama sekali, karena ia tak menuntut suatu apapun. Ia tak mengharuskan siapapun untuk berbuat apapun; ia hanyalah udara yang mesti dihirup oleh seseorang"[34] ketika ia hendak menggenapinya. Dengan kata lain, persyaratan karya seni adalah ketiadaan total dari segala bentuk persyaratan itu sendiri. Inilah momen keter-ekspos-an absolut di hadapan ketakhinggaan, di hadapan ketakmungkinan. Inilah sebab mengapa seorang penulis menulis dan terus menulis, mengapa seorang pelukis melukis dan terus melukis: menuliskan yang tak mungkin, melukiskan yang tak mungkin.

Kesia-siaan inilah yang membuat Rimbaud memilih untuk hengkang dari dunia kesusasteraan, atau, dalam frase Blanchot, mengatakan "selamat tinggal" (*adieu*) pada "yang tak mungkin".[35] Arthur Rimbaud (1854-1891) memutuskan untuk berhenti menulis puisi sama sekali pada umur sembilas belas tahun, setelah lima tahun melaku-

33. *Ibid.* hlm. 43.
34. *Ibid.* hlm. 55-56.
35. *Ibid.* hlm. 53.

kan petualangan liar dalam kesusasteraan dan menghasilkan karya-karya yang termasuk yang paling orisinil (seperti *Perahu Linglung* dan *Semusim di Neraka*) dalam sejarah kesusasteraan, lantas menghabiskan sisa hidupnya sebagai pedagang kaya di Afrika. Namun di seberang Rimbaud berdirilah Kafka, seseorang yang mencoba bertahan dalam kesia-siaan, dalam kesia-siaan yang menggairahkan dari karya seni.

Franz Kafka (1883-1924) barangkali adalah nama lain dari kesia-siaan yang sunyi, resah sekaligus menggairahkan dari kesusasteraan itu sendiri. Itulah mengapa seluruh karyanya tak dapat dilepaskan dari kecenderungan *prelude*, uji-coba dan, oleh karenanya, senantiasa bersifat fragmenter.[36] Dalam Kafka, kegelisahan tentang kesusasteraan ini terjalin erat dengan kegelisahan tentang *keselamatan*; dalam sebuah *entry* di buku hariannya pada tanggal 28 Juli 1914 tercatat: "Jika aku tak menyelamatkan diriku ke dalam beberapa karya, aku tersesat."[37] Geloranya terhadap kesusasteraan memang menakjubkan; ia menggambarkan ini dalam kaitan dengan pertunangannya (yang nantinya gagal dan diperbaharui dan gagal lagi) dengan Felice Bauer: "Aspirasi unikku dan satu-satunya panggilanku … adalah kesusasteraan … Segala yang telah aku lakukan adalah hasil dari kesunyian … Dengan menikah, aku tak akan sendiri lagi" dan ketika seremoni pertunangan di Berlin "Aku terbelenggu seperti seorang kriminil. Jika aku diikat di suatu pojokan dengan rantai sungguhan dan polisi di hadapanku … itu tak akan lebih buruk."[38]

Hanya dalam kesusasteraan lah Kafka dapat berharap tentang keselamatan. Mulanya, bagi Kafka, ini adalah keselamatan psikologis, yaitu agar ia mencapai pemahaman introspektif yang utuh tentang diri dan makna hidupnya. Namun harapan tak sepenuhnya dapat dibedakan dari kesia-siaan: "Semakin Kafka menulis, semakin ia tak yakin dengan tulisan."[39] Ia semakin terayun-ayun di antara harapan akan keselamatan dan kegilaan yang menggerogoti ji-

36. "His texts are at most preludes, investigative, preliminary attempts. […] Very often 'the story' goes no further than a few lines; sometimes it rapidly attains coherence and density and yet stops at the end of the page […] The story is never anything but a fragment, then another fragment." *Ibid.* hlm. 59 dan 60.

37. Seperti dikutip dalam *ibid.* hlm. 62.

38. Seperti dikutip dalam *ibid.* hlm. 61.

39. *Ibid.* hlm. 66.

wanya menyusul kegagalan dari harapan-harapan itu. Dalam *entry* di tanggal 28 Januari 1928, Kafka menulis: "aku adalah yang paling menyedihkan dari antara umat manusia dan Kanaan menawarkan dirinya sebagai satu-satunya Negeri Terjanji, karena tak ada negeri ketiga bagi manusia."[40] Bagi Kafka, "Kanaan" itu, sebagaimana diobservasi oleh Blanchot, adalah dunia: terasing dari Kanaan sama artinya dengan terasing dari dunia dan mengembara di "padang gurun"; dan apa yang dimenangkannya dari padang gurun ini adalah kekalahannya sendiri, keterasingannya sendiri. Inilah paradoks yang selalu menyertai Kafka dan kesusasteraannya. Inilah yang tergambar dalam sebuah *entry* di buku harian tujuh tahun sebelumnya: "Tulisan itu kekurangan independensi: ia tergantung pada pembantu yang memanaskan perapian, pada kucing yang menghangatkan dirinya di dekat perapian, bahkan pada manusia tua menyedihkan yang menghangatkan dirinya itu. Semua ini merupakan aktivitas otonom yang diatur oleh hukum-hukumnya sendiri: hanya tulisan lah yang tak tertolong, tak dapat hidup pada dirinya sendiri, yang merupakan gurauan dan kesia-siaan."[41] Gurauan dan kesia-siaan yang berkoinsidensi dengan harapan—inilah paradoks kesusasteraan sebagaimana ditemui oleh Kafka dalam pengembaraannya di padang gurun.

Kesia-siaan yang tabah inilah yang diartikulasikan Kafka dalam karya-karyanya. Sang seniman adalah seorang eksil, seorang yang terbuang dari kampung halamannya dan terkutuk (sekaligus terberkahi) untuk mengembara di padang gurun, di luar keselamatan yang teratur dan terprediksi, di suatu "luar absolut" (*absolute outside*) yang tak menjanjikan apapun selain janji itu sendiri: *there exists for him only the outside, the glistening flow of the eternal outside*.[42] Hanya dengan menuliskan yang tak mungkin lah, hanya dengan menghikmati ketakmungkinan menulis lah, menulis menjadi mungkin.

40. Dikutip dari *ibid.* hlm. 68.
41. Dikutip dari *ibid.* hlm. 72.
42. *Ibid.* hlm. 83

2. Kematianku yang Tanpa Aku

Horizon ketakmungkinan yang senantiasa melekat pada setiap upaya kreasi para seniman ini juga ditekankan oleh Paul Valéry, seorang sastrawan yang karyanya banyak didiskusikan oleh para filsuf Prancis kontemporer, dalam sebuah suratnya: "Sepanjang hidupnya, perupa sejati mencari lukisan, penyair sejati mencari puisi, dsb. Ini karena semua itu bukanlah aktivitas yang pasti. Di dalamnya, kita mesti menciptakan kebutuhan, tujuan, cara dan bahkan rintangan-rintangan."[43] Artinya, seniman tidak mencipta dari aturan yang telah ditetapkan sebelumnya (oleh "institusi seni", misalnya) melainkan terlibat aktif tidak hanya dalam kreasi problem yang akan diangkat dalam karyanya, tujuan yang hendak diupayakan, cara yang mesti ditempuh (betapapun absurdnya itu), tetapi juga dalam kreasi atas segala yang menghalangi dan membatasi karyanya. Dengan demikian, seorang seniman niscaya terlibat dalam pencarian yang tanpa batas-batas eksternal; tak ada tolok ukur eksternal. Namun ini tak berarti sang seniman itu menciptakan karya dalam otonomi subyektif yang absolut; tak ada juga tolok ukur internal-subyektif. Itulah sebabnya, Blanchot menulis: "[Penyair] tidaklah mengetahui apakah ia seorang penyair, tidak juga tentang apa itu puisi, atau bahkan apakah puisi itu memang ada. Itu tergantung pada dia, pada pencariannya. Dan ketergantungan ini tidak membuat ia menjadi tuan atas apa yang dicarinya; melainkan, itu membuatnya tak pasti akan dirinya dan seolah tak hadir."[44] Dengan lain perkataan, ketakmungkinan dari karya seni membuat sang seniman tak lagi dapat mencari patokan eksternal (seperti hukum perspektif, teknik baku yang diajarkan di sekolah, konvensi normatif masyarakat tentang apa itu seni dan karya seni) ataupun patokan internal-subyektif (seniman tak pernah dapat sungguh yakin apakah ia seorang seniman dan apakah hal yang ia hasilkan itu dapat disebut karya seni karena seni itu sendirilah yang sedang diperdebatkan dalam pencariannya, yang tak dapat ia konstruksi sepenuhnya tanpa menjadikannya hasil karya yang bukan seni). Jadi seni itu tanpa patokan—bukankah begitu? Kita seringkali menyederhanakan persoalannya menjadi seperti itu: seolah-olah seni

43. Dikutip dari *ibid*. hlm. 87.
44. *Ibid*.

itu perkara yang sepenuhnya relatif dan arbitrer (mana-suka) seraya mengutip jargon posmo sebagai legitimasi atasnya. Namun persoalannya tak sesederhana itu. Kesimpulan seperti itu justru terjatuh pada kutub internal-subyektif—seolah-olah kalau seni itu tak memiliki patokan, maka seniman bebas berkreasi apa saja dengan bertumpu pada otonomi subyektif dirinya.

Seni itu tanpa patokan—itulah patokannya. Dengan kata lain, untuk mencapai seni, untuk sungguh-sungguh menghasilkan karya yang dapat disebut karya seni, seniman mesti menyadari ketanpapatokanan dari seni dan masuk ke dalam *momen-tanpa-patokan* itu. Lalu apakah momen tanpa patokan itu? Tentu saja, momen ini adalah sebuah *pengalaman*, sebuah momen yang *dialami*. Rainer Maria Rilke pernah menulis: "puisi bukanlah sentimen, ia adalah pengalaman. Untuk dapat menulis sebaris sajak, kita mesti telah melihat banyak kota, manusia dan benda-benda."[45] Ini juga dikonfirmasi oleh kutipan Valéry di atas: "*Sepanjang hidupnya* pelukis sejati mencari lukisan". Maka momen tanpa patokan itu adalah momen yang terus-menerus menghantui seniman dalam eksplorasi keseniannya, momen yang senantiasa membuat ia berkarya dalam gelisah petualangan kekaryaannya, momen yang membuat seniman disebut seniman. Karena, tanpa momen tanpa patokan ini, alias: jika seni telah dipatok berdasarkan kerangka ketentuan tertentu, seni akan terjatuh menjadi soal kerajinan tangan, menjadi soal kekriyaan yang monoton. Momen tanpa patokan inilah yang memungkinkan seniman terlahir dan membatalkan otonomi absolut yang naif dari subyek seniman dengan menyingkapkan kepadanya aktivitas dari *karya seni itu sendiri*. Aktivitas yang dimaksud terakhir adalah pengaruh yang dihasilkan suatu karya seni, yang telah dibuat seorang seniman, *terhadap* seniman itu sendiri. Aktivitas inilah yang dipaparkan André Gide sebagai "muncul dari kita" tetapi juga "mengubah kita, merubah garis hidup kita"[46] ibarat seorang pematung yang digugah (atau juga digugat) kesadarannya oleh patung ciptaannya sendiri, ibarat penulis atau pelukis yang terasing dari karyanya sendiri, seolah karya itu diciptakan sekaligus menciptakan sang seniman. Pada titik ini, terjadilah apa yang disebut Clemens Brentano,

45. *Ibid.*
46. *Ibid.* hlm. 89.

dalam novelnya, *Godwi*, sebagai "nulifikasi diri" dari karya terhadap senimannya.[47]

Apa yang tergambar dari deskripsi Blanchot ini adalah atmosfer *impersonal* dari karya itu sendiri. Di satu sisi, karya memang dicipta oleh sang seniman. Ini menunjukkan sisi personal dari karya itu. Namun, di sisi lain, dan lebih dalam lagi, karya yang diciptakan oleh seniman itu pada gilirannya dapat juga mempengaruhi, menyadarkan, ataupun menggugat sang seniman itu sendiri. Di sini nampaklah sifat impersonal dari karya seni, seolah-olah karya itu memiliki logika dan nasibnya sendiri yang tak sepenuhnya dapat direngkuh oleh sang seniman. Pada sisi inilah "nulifikasi diri" itu terjadi: seniman tak lagi dapat mengatakan "akulah seniman!" dan "inilah karyaku!" karena kesenimanan dari dirinya dan kekaryasenian dari karyanya tergantung pada sesuatu yang melampaui dirinya, yang menulifikasi atau menghampakan dirinya, pada sesuatu yang sepenuhnya lain dari dirinya dan seolah membuatnya menjadi partisipan yang pasif dari seni yang tengah menciptakan dirinya sendiri.

Untuk masuk ke dalam kajian mendalam atas nulifikasi atau impersonalisasi itulah, Blanchot bergerak menuju analisa tentang kematian. Ia menunjukkan adanya hubungan analogis antara kesenian dan kematian. Dengan bertumpu pada interpretasi atas salah satu *entry* di catatan harian Kafka, Blanchot menulis bahwa, menurut Kafka, kita tak dapat menulis apapun kecuali kita telah menjadi tuan atas kematian kita karena jika tidak, jika kita masih takut di hadapan maut, maka akan ada kata yang tergelincir masuk ke dalam tulisan kita tanpa kita rencanakan dan itu akan merusak karya kita.[48] Ini mengimplikasikan bahwa kita mesti mampu tersenyum bahagia di hadapan maut. Itulah sebabnya, Kafka menulis dalam catatan hariannya: "Aku tidak bersembunyi dari orang-orang karena aku ingin hidup secara damai, melainkan karena aku ingin hancur secara damai [*perish peacefully*]."[49] Dalam Kafka, sikap "bersembunyi dari orang-orang" itu mengambil bentuk kreasi kesusasteraan; kematian yang damai adalah hasil yang diperoleh dari seni. Dengan kata lain, seniman tak dapat berkarya se-

47. *Ibid.* hlm. 90.
48. *Ibid.* hlm. 91.
49. *Ibid.* hlm. 93.

belum ia mampu "mati bahagia" karena karya itu sendiri ialah "pengalaman akan kematian". Maka maksim Kafka adalah: "menulis agar dapat mati—mati agar dapat menulis" (*write to be able to die—die to be able to write*).[50] Ini nampak berbeda dari konsepsi Gide dan kebanyakan seniman lain. Bagi mereka, menulis adalah upaya untuk menjadi abadi dalam karya, menjadi tak terjamah oleh kematian karena dirinya senantiasa dipreservasi di dalam karyanya. Karya, bagi mereka, adalah tempat untuk bersembunyi dari kematian, untuk menjaga jarak dari kematian. Namun perbedaan antara Kafka dan Gide ini hanya ada dalam level penampakan saja; keduanya mengafirmasi hal yang sama, yaitu bahwa kematian itu mungkin. Kini persoalannya: *bagaimana* kematian itu mungkin?

Blanchot memaparkan paradoks dari upaya untuk meresolusikan kematian dan ketakterhindaran dari kematian. Ia menulis:

> Tak seorang pun yang yakin dengan kematian. Tak ada yang meragukan kematian, tetapi tak seorang pun yang dapat memikirkan kematian yang niscaya selain secara meragukan. Sebab memikirkan kematian adalah mengintrodusir yang sepenuhnya meragukan ke dalam pemikiran [...] Seolah untuk memikirkan keniscayaan kematian secara otentik, kita mesti membiarkan pemikiran tenggelam dalam keraguan dan ketakotentikan [...] jika orang secara umum tak berpikir tentang kematian, jika mereka menghindar dari konfrontasi atasnya, itu untuk lari dari kematian dan bersembunyi darinya, tetapi pelarian-diri ini mungkin karena kematian itu sendiri adalah gerak pelarian yang abadi di hadapan kematian [...] Maka bersembunyi darinya adalah, secara niscaya, bersembunyi di dalamnya.[51]

Jadi setiap gestur untuk menghindar dari kematian itu niscaya melibatkan paradoks karena sikap lari dari kematian mengandaikan adanya kematian yang senantiasa menghadang. Dan bagaimana mungkin kita dapat memikirkan kematian alias memikirkan yang tak terpikirkan? Kematian adalah kemungkinan murni yang merentang tak terhingga,

50. Ibid. hlm. 94.
51. *Ibid.* hlm. 95

dan persis karena itu, ia juga merupakan ketakmungkinan absolut untuk dipecahkan lewat kalkulasi pemikiran. Lantas bagaimana mesti menghadapi ketakterhindaran kematian ini?

Kirilov memberikan jawabnya: bunuh diri. Jika bersembunyi dari keniscayaan kematian adalah bersembunyi dari kemahakuasaan Tuhan, maka bunuh diri adalah suatu laku membunuh Tuhan. Dengan bunuh diri, manusia melakukan penyangkalan atas kemungkinan tak terhingga yang memuakkan dari kematian, manusia membuat kematian menjadi bagian dari *kehendak*-nya serta mendekapnya dalam rengkuhan. Dengan demikian, kematian tak lagi menjadi hak Tuhan melainkan manusia dan, oleh karenanya, hilanglah kemahakuasaan Tuhan alias matilah Tuhan. Kini, manusia lah Tuhan itu: melalui laku bunuh diri yang ia jalani, manusia menjadi Tuan atas hal yang sebelumnya paling misterius dan tak terprediksi.[52] Itulah sebabnya, Kirilov percaya bahwa tindak bunuh dirinya akan "menginaugurasikan sebuah era baru [serta] menandai titik balik dalam sejarah kemanusiaan," yaitu bahwa "setelah dia manusia tak perlu lagi membunuh dirinya sendiri."[53] Dengan tindak bunuh diri yang dilakukannya secara sadar, Kirilov telah mengakhiri rezim ketakmungkinan dan ketakterhinggaan dari kematian yang sebelumnya dikuasai oleh Allah Bapa; ia telah menggulingkan Si Tua Bangka dengan menunjukkan bahwa kematian itu adalah milik manusia dan bahwa dengan demikian manusia merupakan raja atas kehidupan dan kematian. Inilah privilese yang hanya dimiliki oleh manusia, sang makhluk *mortal*: Tuhan tak bisa bunuh diri, hanya manusia yang mampu melakukannya (dan dengannya, membunuh Tuhan).

Namun Kirilov tidak mengantar kita menuju *impersonalitas* kematian, ia hanya semakin mengukuhkan *personalitas* kematian, menegakkan *kemanusiawian* dari kematian. Kematian yang ia bicarakan adalah kematian yang voluntaristik (*voluntary death*), yang dikehendaki oleh manusia. Namun, demikian Blanchot, mungkinkah bunuh diri itu? Mungkinkah kematian itu "dilakukan" (maksudnya, lewat bunuh

52. "Why suicide? If he dies freely, if he experiences and proves to himself his liberty in death and the liberty of his death, he will have attained the absolute. He will be that absolute." *Ibid.* hlm. 97.
53. *Ibid.*

diri) jika kematian itu sendiri merupakan pasivitas yang tanpa laku? Tidak. Ia yang bunuh diri tidaklah sungguh mati sebab, menurut Blanchot, ia masih terikat pada harap akan suatu akhir yang menandai sebuah permulaan baru.[54] Harapan akan suatu penyelesaian dalam kematian inilah yang justru berlawanan dengan sifat pasif yang esensial dari kematian. Dalam kaitan dengan inilah, Blanchot berkata bahwa orang yang melakukan bunuh diri adalah afirmator atas *kekinian* dan penyangkal atas masa depan, atas kemisteriusan dari masa depan, sedemikian sehingga masa depan tak lagi punya rahasia dan sepenuhnya terantisipasi.[55] Lebih dalam lagi, Blanchot menulis bahwa kematian selalu "ganda" (*double death*). Di satu sisi, kematian sebagai posibilitas yang terkait dengan situasi subyektif-personal; di sisi lain, kematian sebagai sesuatu yang *impersonal* dan terlepas dari subyektivitas ataupun konteks sosio-historis. Baik narasi atheistik Kirilov ataupaun narasi teologis yang dilawannya masih berada pada aras yang pertama. Mereka yang membunuh dirinya menerakan rencana pada sesuatu yang secara hakiki tak terencana. Itulah mengapa Blanchot berkata, "ketika aku membunuh diriku [...] 'aku' lah yang melakukan pembunuhan"[56] Dengan lain perkataan, dalam laku bunuh diri, 'aku' masih tetap menjadi subyek pelaku dan konsekuensinya itu bukanlah sebuah kematian yang hakiki. Padahal, bagi Blanchot, kematian senantiasa terkait dengan "kealpaan" (*negligence*) yang pasif "di mana segalanya dipertaruhkan [...] di mana kekuatan-untuk-mati diperjudikan."[57] Persis seperti kealpaan yang menjadi atmosfer karya seni.

Blanchot mengupayakan observasi lanjutan atas aras kedua dari kematian. Untuk itu, ia menganalisis meditasi Rilke mengenai kematian dalam karyanya, *The Notebooks of Malte Laurids Brigge.* Pada lazimnya, semua orang menghendaki kematian dengan caranya: mati secara terhormat, dikuburkan secara layak. "Orang tak ingin mati sekadar seperti kematian yang lain-lain yang biasa-biasa saja. [...] Orang

---

54. "Whoever kills himself could, then, go on living: whoever kills himself is linked to hope, the hope of finishing it all, and hope reveals his desire to begin, to find the beginning again in the end". *Ibid.* hlm. 103.
55. *Ibid.* hlm. 104.
56. *Ibid.* hlm. 107.
57. *Ibid.*

senang mati: luhur lah mati itu, tetapi bukan membusuk," demikian Blanchot.[58] Dalam pengalamannya, sebagaimana dinarasikan Rilke, Malte senantiasa menemui "keberadaan dari yang-mengerikan di setiap partikel udara", dalam ketidakbermaknaan sehari-hari, yaitu ketika mati tak ubahnya seperti "minum air atau memotong kubis."[59] Deskprisi singkat Blanchot berikut ini barangkali akan membantu kita menangkap atmosfernya.

> Di segala waktu, kita semua mati seperti lalat yang terdorong oleh musim semi untuk masuk ke dalam rumah, ke dalam ruangan-ruangan di mana mereka melingkar-lingkar secara membuta dalam kepusingan yang tanpa daya, dan tiba-tiba menabrak tembok dengan kematian mereka yang tanpa otak.[60]

Semua orang menghendaki kematian yang luhur, tidak yang banal seperti lalat itu. Bahkan Nietzsche pun, dalam perspektif Blanchot, masih terjebak dalam model kematian voluntaristik macam ini.[61] Dan setiap kematian yang luhur (atau *proper*) selalu digerakkan oleh suatu obsesi-akan-aku, oleh suatu obsesi untuk mati tanpa berhenti menjadi "aku", oleh suatu hasrat akan keabadian.[62] Tak ada seorang pun yang menginginkan kematian yang *asing* seperti kematian seekor lalat, kematian yang *cuma itu,* yang tanpa bumbu. Namun, sebagaimana akan Blanchot tunjukkan, justru kematian yang "cuma itu" inilah yang sebetulnya meletak pada dasar setiap kematian yang luhur dan subyektif. Kematian macam itulah yang menyerupai sebuah karya seni yang terhadapnya kita tak mampu menjadi Tuan, yang darinya kita ada.[63]

Ketika Rilke berkata, melalui Malte, bahwa ada suatu *ngeri* yang koeksis dengan hidup sehari-hari, ia sebetulnya tengah memperlakukan kematian sebagai sesuatu yang lekat pada kehidupan. Ia,

58. *Ibid.*hlm. 122.
59. *Ibid.* hlm. 123.
60. *Ibid.* hlm. 124.
61. Lih. *Ibid.* hlm. 122. "Nietzsche too wishes to die his own death. Hence the excellence which he sees in voluntary death."
62. *Ibid.* hlm. 128.
63. *Ibid.* hlm. 126.

dalam arti ini, mengafirmasi "imanensi kematian dalam kehidupan".[64] Namun, dalam Rilke, hal ini mengimplikasikan suatu hal lain, yaitu bahwa imanensi ini bukan sesuatu yang terberi melainkan sebagai sesuatu yang mesti diupayakan. Upaya ini adalah suatu laku mencecap "yang sepenuhnya asing" serta bersikap "patuh pada yang melampaui kita".[65] Dengan kata lain, imanensi hanya dapat dicapai melalui laku transendensi.

Lantas apakah yang dimaksud dengan *impersonalitas* kematian itu? Ia merupakan kematian yang *anonim* dan menimbulkan ngeri yang koeksis dengan hidup persis karena anonimitasnya mengisi seisi udara dengan atmosfer ketanpa-artian. Hal ini hanya dapat diselami jikalau kita dapat melepaskan ilusi tentang persistensi "aku" dalam kematian. Blanchot mengambil analogi dari khazanah kebijaksanaan Timur. Dalam kitab kematian orang Tibet, *Bardo Thödol,* dikisahkan bahwa ruh orang yang mati akan memasuki suatu ranah di mana ia mesti bertemu dengan cahaya, para dewa yang baik hati, dan pada akhirnya dengan para dewa yang mengamuk dalam figur-figur yang mengerikan. Jika sang mati gagal menyadari bahwa seluruh figur tersebut merupakan proyeksi dari ke-aku-annya, maka ia justru akan memberikan kepada figur-figur itu eksistensi yang nyata sedemikian sehingga terjatuhlah ia kembali kepada eksistensi duniawi.[66] Dan apa yang dialami Malte adalah kematian yang tanpa aku tersebut—sesuatu yang tak dapat dikata menyenangkan. Kengerian dari impersonalitas kematian yang dialami Malte itulah yang terefleksikan pada beberapa *entry* catatan harian Rilke sesudah ia menulis buku itu: "Dalam keputusasaan yang konsisten, Malte telah sampai pada yang di balik segala sesuatu, dan dalam arti tertentu di balik kematian, sedemikian sehingga tak ada yang mungkin lagi bagiku, bahkan mati", atau "Bisakah kau mengerti bahwa sehabis buku itu aku telah tertinggal persis seperti seorang *survivor;* mengalami kehilangan di wilayah terdalam dari diriku, tak tertempati, tak dapat ditempati?", atau "Selama lima tahun, semenjak *Malte* selesai, aku menjalani hidup seperti seorang

64. *Ibid.* hlm. 127.
65. *Ibid.* hlm. 128.
66. *Ibid.* hlm. 129.

pemula dan, persisnya, seperti seseorang yang tak memulai."[67]

Hanya pada Rilke akhir lah impersonalitas itu tak lagi diterima dengan keterpaksaan melainkan dengan kelegaan. Kini doa yang dilantunkannya, dalam bahasa Blanchot, menjadi: "Berikanlah kepadaku kematian yang bukan milikku, kematian dari tak seorang pun, kesekaratan yang sungguh muncul dari kematian, [...] yang bukan merupakan sebuah peristiwa [...] melainkan ketidaknyataan dan absensi di mana tak ada sesuatu pun yang terjadi, di mana tak ada cinta atau makna ataupun tekanan batin yang menyertaiku, selain pengabaian murni atas segala sesuatu itu."[68] Namun *impersonal* dalam Rilke bukan berarti *di bawah level personal*, justru sebaliknya. Dalam Rilke impersonalitas adalah suatu *ideal* yang mengatasi manusia, suatu *ranah* yang mesti dicari karena menjadi dasar bagi setiap personalitas. Rilke membicarakannya sebagai *ranah Terbuka* (*the Open*) yang tak lain adalah karya seni itu sendiri.[69] Namun keliru jika kita memandang ranah ini sebagai sesuatu yang transenden melampaui dunia. Ranah ini justru merupakan dunia itu sendiri: dunia pra-reflektif dan pra-rasio di mana segala benda intim satu sama lain, suatu "ranah-dalam dunia" (*Weltinnenraum*).[70] Blanchot menyebutnya sebagai "ranah Orfis" (*Orphic space*) di mana sang seniman, senantiasa sebagai Orfeus, hanya bisa hadir di dalamnya sebagai ketakhadiran, hanya bisa ada sebagai yang tiada, sebagai yang tak lagi memiliki aku. Dan afirmasi atas ranah yang sepenuhnya murni ini, secara paradoksal, mengandaikan bahasa yang pada hakikatnya tak murni. Ranah-dalam dunia yang merupakan wilayah pra-kognisi di mana segala benda hadir dalam keintimannya satu sama lain memerlukan pengejawantahannya yang sesungguhnya. Dan seniman lah yang dapat membantu proses itu, yaitu dengan mengambil peran sebagai mediator melalui laku pembahasaan benda-benda ke dalam karya seni. Dalam arti ini, Blanchot sepakat dengan Hölderlin yang percaya bahwa tugas seorang penyair adalah mewujudkan mediasi melalui sajak atas dunia yang terapit antara Tuhan yang telah pergi (*no longer*) dan Tuhan yang belum datang (*not yet*). Dengan

67. *Ibid.* hlm. 132.
68. *Ibid.* hlm. 149.
69. *Ibid.* hlm. 142.
70. *Ibid.* hlm. 136.

demikian, syair menjadi kidung afirmatif akan yang-tak mungkin, akan suatu ranah yang juga disebut Rilke sebagai "Tidak-dimanapun tanpa tidak" (*Nowhere without no*).

3. Malam Yang Lain

"Barangsiapa mempersembahkan dirinya bagi karya seni, ia akan ditarik menuju suatu titik di mana karya itu sendiri mengalami ketakmungkinan," tulis Blanchot, "[p]engalaman ini sepenuhnya bersifat nokturnal, ia merupakan inti pengalaman akan malam."[71] Telah kita lihat di awal tadi bahwa kesenian niscaya terkait dengan sejenis pengalaman akan yang-tak mungkin. Telah kita lihat pula bahwa ranah kesenian sebangun dengan ranah impersonal dari kematian yang pada hakikatnya melibatkan pula suatu pengalaman akan yang-tak mungkin. Kini kita lihat bahwa pengalaman akan yang-tak mungkin itu adalah pengalaman akan "malam". Lantas apa itu "malam"?

Malam adalah kesunyian, keistirahatan, ketiadaan. Jalan-jalan yang sepi, lampu-lampu yang padam, kota yang matisuri. Segalanya hilang, menjauh, mengabur, seperti mimpi. Tetapi, demikian Blanchot, "ketika segalanya telah menghilang dalam malam hari, 'segalanya telah menghilang' muncul. Inilah malam *yang lain*. Malam adalah sebuah penampakan: 'segalanya telah hilang.'"[72] Malam adalah ketiadaan dan penampakan dari ketiadaan alias *presensi* dari *absensi* itulah yang disebut sebagai *malam yang lain*. Kita dapat berada dalam malam namun kita tak dapat sepenuhnya berada dalam malam yang lain. Kita, manusia, bisa tiada namun kita tak bisa ada sebagai ketiadaan tanpa kehilangan kemanusiaan kita dan berubah menjadi sejenis hantu (*phantom*). Situasi *phantasmatic* inilah yang diacu oleh Blanchot ketika ia menulis tentang malam yang lain: mimpi, penampakan, hantu—semua ini merupakan kemiripan yang mirip dengan kemiripan. Tak ada identitas di sini, tak ada substansi yang tetap yang tak tercampur oleh elemen dari yang lain.[73] Itulah sebabnya, kita tak pernah dapat sepenuhnya be-

71. *Ibid.* hlm. 163.
72. *Ibid.*
73. This night is never pure night. It is essentially impure." *Ibid.* hlm. 164.

rada (baca: kukuh sebagai substansi pejal) di dalamnya dan itulah pula mengapa Blanchot menulis, "Di dalamnya kita masih berada di luar."[74] Analog dengan impersonalitas kematian, jikalau dalam malam seseorang dapat mati dan terlupakan, maka dalam *malam yang lain* tak ada seorang pun yang mati, atau lebih tepat, itu merupakan situs kematian dari tidak seorang pun (*the death of no one*) alias *impersonal death*, kelupaan yang telah dilupakan.[75]

Blanchot juga memaparkan problem "malam" ini dalam kaitan dengan konsep waktu kematian. Kematian tak pernah datang *sekarang,* ia selalu datang *nanti* atau *dahulu*; kematian secara niscaya berkorelasi dengan masa depan dan masa lalu yang tak memiliki masa kini dan karenanya, ia merupakan masa depan dan masa lalu yang absolut (masa depan dan masa lalu yang bukan merupakan modalitas atau modifikasi dari masa kini).[76] Waktu tanpa "kini" (*present*) ini juga merupakan waktu tanpa "kehadiran" (*presence*), atau lebih tepat, tanpa kehadiran "aku"; ia, maka itu, merupakan sebuah waktu impersonal yang menjadi ruang di mana kematian menghampar dan karya seni diwujudnyatakan. Waktu ini, karena merupakan waktu kematian, adalah juga waktu ketakhadiran: waktu di mana tak ada sesuatu pun yang hadir (baca: persisten secara permanen). Dan oleh karena tak ada sesuatu pun yang hadir, tak ada variabel-variabel yang bisa dipakai untuk mendiferensiasikan jangka waktu, maka *waktu ketakhadiran ini adalah juga ketakhadiran waktu*. Dalam ketakhadiran waktu ini, "apa yang hadir (*present*) tidak menghadirkan apapun, melainkan menghadirkan-kembali (*represents*) dirinya [...] dan senantiasa kembali. Ia tidak ada, namun [ia] kembali lagi. Ia telah datang dan selamanya masa lalu sehingga relasiku dengannya bukanlah kognisi melainkan rekognisi, dan rekognisi ini menghancurkan daya pengetahuan dan kekuatan untuk merengkuh dalam diriku. Ia membuat apa yang tak terengkuh menjadi tak terelakkan; ia tak pernah membiarkan aku berhenti meraih apa yang tak bisa

---

74. *Ibid.*
75. *Ibid.*
76. "One never dies now, one always dies later, in the future—in a future which is never an actuality, which cannot come except when everything will be over and done. And when everything is over, there will be no more present: the future will again be past." *Ibid.* hlm. 164-165.

aku dapatkan."[77] Ini adalah waktu di mana "kematian terjadi namun tak pernah berhenti terjadi"[78]; dengan kata lain, momen kematian/kesekaratan yang merentang secara abadi, momen yang melucuti segala piranti analisis dan konstruksi apapun serta mengekspos kita, sang seniman, pada ketelanjangan dan ranah Terbuka dalam ketakberdayaan kita di hadapan Yang Menakjubkan. Dalam waktu dan ranah ini, "aku" tak ada lagi. Yang ada hanya malam yang lain, suatu keniscayaan nokturnal.

Keniscayaan ini tergambar dalam kisah *Tuan dan Manusia* karya Tolstoy dalam kumpulan cerpennya, *Kematian Ivan Ilyich.* Alkisah Brekhounov, seorang saudagar kaya raya, bersama pembantunya, Nikita, sedang melakukan perjalanan bisnis. Mereka tersesat ketika hendak melintasi padang salju. Brekhounov, seorang *enterpreneur* yang percaya diri dan selalu mantap dalam kesuksesannya, tak percaya bahwa hidupnya mesti berakhir di tanah asing ini. Maka itu, ia melompat ke punggung kuda dan pergi meninggalkan kereta serta Nikita yang telah tiga perempat membeku. Namun di hamparan salju yang seakan tanpa batas itu, setiap arah adalah jalan pulang sekaligus pergi; padang salju yang tanpa penghalang di mana segalanya terlihat itu tak ubahnya seperti lorong labirin yang penuh tembok yang merupakan rintangan sekaligus jalan. Di sana, tak ada yang dapat membedakan langkah maju dari langkah mundur. "Brekhounov berhenti sesaat dalam senyap," Tolstoy mengisahkan, "lantas, tiba-tiba, dengan kebulatan tekad yang sama seperti ia biasa menjabat tangan ketika melakukan transaksi yang menguntungkan, ia mengambil langkah mundur dan, seraya menyingsingkan lengan bajunya, mulai menyekop salju yang menimbun Nikita dan kereta itu."[79] Sampai di sini tak ada yang berubah dari Brekhounov. Ia tetap seorang wirausahawan yang mantap-diri dan aktif: bekerja, bersusah-payah, untuk kemudian meraup laba. Namun sesuatu terjadi. Sebutir air mengalir di pipinya. Dan aliran itu menderas. Brekhounov menangis. Ia tak tahu kenapa ia menangis, ia tak menemukan alasan mengapa ia harus menangis; ia menangis, itu saja. Ia memang sempat membatin, "Nampaknya aku ketakutan". Namun ia juga tak dapat me-

77. *Ibid.* hlm. 31.

78. *Ibid.*

79. Dikutip dari *ibid.* hlm. 165-166.

mungkiri kegembiraan yang aneh di lubuk hatinya. "Beberapa waktu kemudian," demikian Blanchot, "ia diketemukan mati, terbaring di samping Nikita yang didekapnya erat-erat."[80] Apa yang terjadi? Pada momen penghabisan itu, satu-satunya *aktivitas* yang dilakukan Brekhounov adalah *pasivitas*; ia tak melakukan apapun, atau lebih tepatnya, ia melakukan "tidak melakukan apapun". Ia, dengan demikian, menyerahkan diri pada kepasifan murni yang azali. Inilah yang disebut Blanchot sebagai *gestur nokturnal* yang "tanpa tujuan, tanpa kegunaan".[81] Brekhounov tak dapat lari dari kematian seperti juga ia tak dapat lari dari gurun salju; kemanapun melangkah, ia selalu kembali ke Nikita yang terbaring mati. Padang salju itu adalah nama lain dari impersonalitas kematian, dari malam yang lain—dari keniscayaan imanensi.

Di jazirah malam hari segalanya terapung dalam kontradiksi; tak ada yang sepenuhnya hadir secara masif, swa-identik, dan samasekali tak paradoksal. Itulah sebabnya kita bermimpi di malam hari. "Mimpi," tulis Blanchot, "menyentuh wilayah di mana kemiripan murni bertahta. Segala sesuatunya mirip; setiap figur adalah yang lain, mirip dengan yang lain dan yang lainnya lagi, dan yang terakhir ini pun masih mirip dengan yang lainnya lagi. Kita mencari-cari model yang asli, hendak mengacu pada suatu titik mula, suatu pewahyuan azali, tetapi hal itu tak ada. Mimpi adalah kemiripan yang mengacu secara abadi terhadap kemiripan."[82] Kontradiksi serupa itulah yang juga dialami oleh Orfeus.

Orfeus, kita tahu, turun ke Hades untuk membebaskan Eurydice, kekasihnya yang telah mati. Oleh sang dewa kematian, ia diperbolehkan membawa pulang Eurdyice, hanya saja dengan satu syarat: Orfeus mesti berjalan keluar dari Hades tanpa menengok Eurydice yang memanggil-manggilnya tanpa henti dari belakang. Jika ia melanggar, dengan menengok, maka Eurydice akan menghablur lenyap selama-lamanya dalam dingin malam hari. Eurydice, dengan demikian, adalah esensi dari malam hari sebagai malam yang lain. "Ofreus mampu melakukan apapun," Blanchot mengisahkan, "kecuali melihat wajah, kecuali melihat jantung malam di dalam

80. *Ibid.* hlm. 166.
81. *Ibid.*
82. *Ibid.* hlm. 268.

malam."[83] Semua karya seninya ia ciptakan oleh rasa cinta terhadap Eurydice. Maka tengokan Orfeus adalah pengkhianatan terhadap segala karya seninya, juga terhadap Eurydice. "Seluruh kejayaan dari karyanya, segala daya seninya," tulis Blanchot, "dikurbankan untuk satu-satunya tujuan ini: melihat di malam hari apa yang disembunyikan oleh malam hari, malam yang *lain,* ketakhadiran yang hadir."[84] Orfeus memang menoleh. Dan dalam momen inilah, dalam pengkhianatan absolut inilah, kesetiaan yang absolut dan karya seni yang otentik menjadi mungkin. Hanya melalui transgresi atas hukum dan patokanlah, seni menjadi mungkin. Terhadap hukum kesenian yang baku, kata Blanchot, "tatapan Orfeus membongkarnya, memecahkan batas, melanggar hukum yang merengkuh dan membatasi esensinya. Tatapannya oleh karenanya merupakan momen ekstrem dari kebebasan, momen di mana ia membebaskan dirinya sendiri dari dirinya sendiri dan, lebih penting lagi, membebaskan karya seni dari kepeduliannya, membebaskan yang suci di dalam karya, *memberikan* yang suci kepada yang suci itu sendiri, kepada kebebasan dari esensinya, kepada esensinya yang adalah kebebasan."[85] Momen transgresif inilah yang mesti dijalani setiap seniman: hanya dengan pengkhianatan atas (patokan-patokan) seni lah kita menjadi taat pada seni, hanya melalui yang tak mungkin lah segala sesuatu menjadi mungkin.

4. Reapropriasi: Teologi Pasivitas

Blanchot memang melakukan suatu terobosan. Tidak hanya karena ia telah berjasa mengangkat kembali wacana tentang ranah impersonal dan memberinya posisi yang krusial (tidak seperti Sartre yang, setelah menemukannya pada dekade 40-an dalam *Transcendence of the Ego,* lantas mengebawahkannya pada aktivitas kesadaran subyektif). Wacana ini terdengar seperti wacana strukturalis di era eksistensialisme alias wacana tentang impersonalitas struktur di tengah-tengah era yang meluhurkan subyektivitas-personal dan motif-motif pilihan

83. *Ibid.* hlm. 171.
84. *Ibid.* hlm. 172.
85. *Ibid.* hlm. 175.

eksistensialnya. Juga tidak hanya karena ia telah mengintrodusir habis-habisan kosakata dan problematika Heideggerian (seperti otentisitas, pertanyaan akan ada, kritik atas kehadiran dan modus waktu kini) yang semenjak itu jadi jamak dipercakapkan oleh para filsuf generasi 60-an. Melainkan juga, dan terutama, karena Blanchot, di tahun 50-an, telah menunjukkan bagaimana setiap wacana ontologis yang berpangkal pada Hegelianisme (pada *lack*, mediasi dan negasi) akan berujung pada afirmasi imanensi sebagai *mid-way* antara imediasi dan transendensi. Poin yang terakhir inilah yang perlu kita klarifikasi lebih lanjut sebab di sanalah terletak seluruh problem dari filsafat Blanchot dan, bersamanya, juga suatu cacat yang menghantui seluruh *Blanchotian legacy,* yaitu filsafat Prancis kontemporer *sampai hari ini.*

Blanchot adalah salah seorang inspirator utama poststrukturalisme. Oleh karena itu, setiap serangan terhadapnya merupakan juga serangan terhadap jantung poststrukturalisme. Uniknya, dalam Blanchot kita juga dapat menemukan titik yang menjadi kelemahan wacana poststrukturalisme. Titik itu adalah proses bagaimana Blanchot mentrasformasi wacana Hegelian ortodoks menjadi suatu spekulasi dialektis tentang non-dialektika, suatu mediasi posibilitas menuju imposibilitas. Seolah dalam "bengkel Blanchotian" ini kita dapat melihat seluruh proses *assembly* yang mengubah besi tua Hegelianisme ortodoks menjadi mesin perang modern poststrukturalisme yang nantinya memenangi pertempuran wacana hingga paruh abad berikutnya.

Pada hemat saya, terdapat setidaknya empat cacat utama dalam filsafat Blanchot. Keempatnya bertumpu pada persoalan pasivitas: imanensi dimengerti sebagai *keterekspsosan yang tanpa daya* pada transendensi. Nulifikasi-diri atau pengosongan-diri (impersonalitas) di hadapan yang-Tak Mungkin ini sesungguhnya tak lain daripada teologisasi atas imanensi alias imanensi yang diperbudak oleh gairah akan yang-Tak Hingga yang sepenuhnya transenden. Kita akan membedah kecacatan itu dalam poin-poin berikut.

a. Afirmasi imanensi Blanchot adalah suatu *pseudo*-afirmasi imanensi. Imanensi diafirmasi *demi tujuan* membukakan jalan menuju transendensi absolut. Dengan kata lain, imanensi diberikan

primasi untuk kemudian disubordinasi diam-diam lewat asersi tentang adanya sesuatu yang menggerakkannya dan memegang status yang menjadi prasyarat dasar sekaligus mengatasinya. Contohnya adalah ketika Blanchot mengatakan bahwa imanensi itu tidak terberi melainkan mesti diupayakan melalui suatu laku transgresif akan apa yang sepenuhnya asing, melalui suatu laku transendensiasi.[86] Inilah "skandal imanensi" zaman kita. Inilah cacat yang tak terelakkan ketika kita memilih Hegel sebagai titik berangkat kita. Setiap afirmasi yang ditopang oleh mediasi/negasi hanya akan mengintrodusir transendensi pada jantung imanensi. Namun ada yang baru dalam wacana transendensi di era *post-Hyppolitean* di mana Blanchot turut mengambil bagian ini, yaitu bahwa transendensi tidak lagi merupakan suatu kepenuhan di luar sistem sebagaimana terjadi dalam wacana transendensi klasik (tentang Tuhan, misalnya). Transendensi itu kini telah diselundupkan ke dalam ranah imanensi sebagai *candu* yang tanpanya sistem imanensi menjadi lumpuh. Dengan kata lain, transendensi telah disuntikkan ke dalam jaringan imanensi sedemikian sehingga transendensi itu kini menjadi *conditio sine qua non* dari imanensi. Skema Blanchot ini bekerja pula dalam filsafat Derrida. Tak ada sesuatu di luar teks *karena* selalu ada *différance,* misalnya. Argumentasi ini bisa dibalik pula, ada *différance* karena telah selalu tak ada sesuatu di luar teks. Namun pembalikan ini tak dapat meluputkan diri dari persoalannya karena argumentasi *siklis* atau *sirkuler* ini, walaupun seolah menunjukkan imanensi total, sebetulnya justru menunjukkan bahwa lingkaran itu disokong oleh *mediasi* pengandaian. Ilusi tentang Yang Absolut atau Yang Tak Hingga ini, sejak Hegel hingga era poststrukturalis, telah mengambil wujudnya dalam imaji *lingkaran*. Singkatnya, transendensi kini berada *di dalam* imanensi dan mewujud dalam mekanisme *suplementasi,* aktivitas pemindah-tempatan elemen yang di sisi lain *dalam* ranah untuk menyumpal "kebocoran" di suatu sisi dengan bermodelkan pada sesuatu yang *tidak* ada dalam ranah. Dan suplementasi ini terkait dengan suatu kondisi lain.

86. Lih. *Ibid.* hlm. 127-128.

b. Imanensi yang diafirmasi melalui transendensi alias suplementasi adalah imanensi yang diafirmasi melalui "kekurangan" (*lack*). Ini nampak dalam catatan Blanchot macam ini: "agar adaan eksis, Ada mestilah kekurangan"[87] atau yang lebih panjang, "*penampakan* mengatakan persis bahwa ketika segalanya telah menghilang, di sana masih ada sesuatu: ketika segalanya kekurangan, kekurangan membuat esensi dari Ada menampak, dan esensi Ada adalah untuk ada di sana di mana ia kekurangan—ada sejauh tersembunyi..."[88] Catatan Blanchot ini tidak mungkin aksidental karena memang itulah konsekuensi yang niscaya dari titik tolak yang ia pilih. Suplementasi ada di mana ada kekurangan. Wacana kekurangan ini cocok dengan tema "keterhinggaan" (*finitude*) yang ia ambil alih dari Heidegger (yaitu tema *finitude of Dasein*). Kita tahu afirmasi *finitude* ini juga merupakan bagian dari afirmasi atas impersonalitas alias kritik atas antropologisme. Namun berapa harga yang mesti kita bayar untuk gestur ini? Apakah afirmasi *finitude* adalah satu-satunya cara untuk mengafirmasi impersonalitas? Problem politis dari afirmasi *finitude* adalah afirmasi atas garis politik ultra-kanan, yaitu dengan mengakui keterbatasan diri-individual di hadapan massa atau *Führer,* namun kita tidak akan membahasnya pada kesempatan ini. Kini kita akan fokus pada problem ontologis dari *finitude* dan *lack*. Benang merah argumentasi Blanchot adalah bahwa kesenian, kematian dan inspirasi ditentukan oleh *ketereksposan subyek* di hadapan sesuatu yang melampauinya secara absolut, yang menunjukkan bahwa subyek itu terhingga serta rapuh di hadapan ketakhinggaan; tanpa ketelanjangan yang tanpa daya ini, bagi Blanchot, kesenian, kematian dan inspirasi yang otentik tak akan mungkin ada. Kekurangan, dengan demikian, telah dijadikan *sine qua non* dari imanensi: segala sesuatunya imanen *jika dan*

87. "in order for there to be beings, being must lack." *Ibid.* hlm. 252.
88. "And the *apparition* says precisely that when everything has disappeared, there still is something: when everything lacks, lack makes the essence of being appear, and the essence of being is to be there still where it still lacks, to be inasmuch as it is hidden..." *Ibid.* hlm. 253.

hanya jika segala sesuatunya kekurangan—bukankah imanensi yang dimaksud di sini tak lebih dari *pseudo*-imanensi, tak lebih dari imanensi yang tanggung? Kondisi mediokrisitas ini justru berlawanan dengan imanensi itu sendiri: imanensi yang mengandaikan kekurangan itu sama artinya dengan imanensi yang imanen *pada* kekurangan. Padahal imanensi yang tidak absolut itu bukan imanensi sama sekali. Imanensi niscaya absolut karena tak ada pengandaian yang menjadi tempatnya bertumpu. *Lack* membuat imanensi terkontaminasi oleh transendensi dan tak memberikan pemecahan ontologis apapun selain kapitalisme, fasisme, dan teologi (sebab ketiganya memiliki esensi yang satu dan sama: *lack*).

c. Setiap kekurangan akan mengikutsertakan teleologi. Jika, secara topologis, transendensi berada di lubuk hati imanensi, maka niscayalah terdapat "pagi" dalam jantung malam Blanchotian. Malam absolut yang merupakan momen kematian impersonal yang tanpa akhir tak akan pernah ada. Malam tak hanya berelasi dengan malam *yang lain* secara tanpa akhir (seperti yang dimaui Blanchot) melainkan juga berelasi dengan suatu harap akan pagi, akan akhir yang definitif, betapapun tak terprediksinya hal itu. Teleologi ini tak terhindarkan sejauh, secara topologis, imanensi direkatkan pada *lack* dan transendensi. Secara topologis pula, masa lalu dan masa depan absolut yang dimaksudkan oleh Blanchot pun sebetulnya dimungkinkan oleh suatu perspektif yang hadir *secara virtual* pada masa kini. Jika Blanchot menolak masa kini kecuali sebagai "masa kini yang terlenyap" (*vanished present*)[89] ke dalam masa lalu dan masa depan absolut, keterlenyapan alias pemindah-tempatan (*displacement*) itu pun juga terjadi dari perspektif masa kini yang dulunya ada tapi kini lenyap tersebut. Walaupun perspektif masa kini itu tidak hadir permanen namun ia tetaplah hadir secara virtual dengan menjadi tolok ukur keterlenyapan menuju masa lalu ataupun masa depan. Dengan kata lain, masa lalu dan masa depan absolut itu ada *sejauh* masa kini tak ada lagi—dan ketak-ada-lagian dari masa kini itu menjadi pengandaian bagi eksistensi masa lalu dan depan absolut;

89. Lih. *Ibid.* hlm. 113.

maka itu, masa lalu dan masa depan tak pernah absolut sejauh masa kini masih diafirmasi sebagai kekurangan. *The space of literature* Blanchot adalah ruang imanensi yang disokong oleh transendensi, malam hari yang dihantui oleh pagi.

d. Karena Blanchot bertolak dari problem asal-usul alias problem *conditio sine qua non* Kantian, ia tak memiliki banyak pilihan lain selain menjawabnya dengan resolusi *à la* Hegelian. Jika kita cermati, apa yang dipermasalahkan oleh Blanchot adalah persoalan bagaimana suatu X mungkin sebagai X dan tidak sebagai Z (bagaimana seni dimungkinkan? bagaimana kematian yang otentik dimungkinkan? bagaimana inspirasi terlahir?). Problem *genesis* ini ia selesaikan melalui struktur mediasi Hegelian. Oleh sebabnya, dalam arti tertentu, Blanchot beserta seluruh pewarisnya seperti merepetisi problem yang muncul di era Modern dalam tegangan antara Kant dan Hegel: di satu sisi, penjelasan tentang *conditio sine qua non* dari makna yang berujung pada pengakuan atas yang-Tak Mungkin sebagai batas pengetahuan namun, di sisi lain, juga memahami bahwa makna dan yang-Tak Mungkin itu sendiri merupakan hasil dari keniscayaan proses mediasi. Dengan kata lain, mediasi menjadi syarat kemungkinan pemaknaan beserta batas-batasnya sendiri dan sekaligus merupakan mekanisme yang memproduksikan suatu ekses, yakni keberadaan yang-Tak Mungkin atau impersonalitas kematian yang terhadapnya subyek seniman hanya mampu bersikap pasif dan berserah-diri.

Demikianlah empat cacat wacana Blanchotian. Demikianlah empat cacat yang terus kita emban sampai hari ini. Demikianlah labirin dengan hanya empat tembok di mana kita, Theseus-Theseus zaman ini, berada di dalamnya, terkurung menanti Ariadne, menunggu-nunggu Mesias yang tak pernah ada. Teologi murung inilah yang masih terus berlanjut dalam babakan sejarah filsafat berikutnya, yakni filsafat Derrida.

III. Derrida dan Kontaminasi Transendensi

Tak ada luar-teks—dengan kalimat ini Derrida menggabungkan diri ke dalam kubu filsafat imanensi. Afirmasi atas imanensi ini niscaya diikuti dengan penolakan atas transendensi yang dalam wacana Derrida disebut sebagai "petanda transendental". Namun sungguhkah tak ada luar-teks? Itulah permasalahannya. Pada bagian ini kita akan melihat dengan gamblang bagaimana pengkhianatan atas imanensi terjadi dalam *corpus* filsuf yang pada mulanya berupaya mengafirmasi imanensi ini. Itu akan kita elaborasi setelah kita menguraikan proposal dekonstruksi Derrida, mulai dari ranah epistemologis dan ontologis hingga etiko-religius.

1. *Différance* atau Mediasi sebagai Kontaminasi

Untuk memahami fondasi filsafat Derrida adalah perlu bagi kita untuk membaca "Suara dan Fenomena" (*La Voix et le phénomène*), sebuah pembacaan atas *Logische Untersuchungen* Husserl, yang terbit pada tahun 1967. Teks ini penting karena dalam eksposisi yang jelas Derrida mengartikulasikan konsep *différance* yang, nampak pada teks ini, tak lain merupakan mediasi kontaminatif. Alasan lain yang membuat teks ini penting adalah karena di dalamnya, kita dapat mengenali asal-usul problematika dekonstruksi yang terdasar, yakni problem *makna*: soal *transisi antara realitas makna menuju idealitas makna*. Problem transisi ini akan dijembatani Derrida oleh konsep *différance* sebagai *mid-way* antara yang-ideal dan yang-real. Skema ini pulalah yang dipakai Derrida dalam membaca "perbedaan ontologis" Heidegger, yakni perbedaan antara Ada (idealitas) dan adaan (realitas), dan melancarkan kritik atas meta-

fisika kehadiran.

Derrida melihat bahwa dalam karya awal Husserl, *Logische Untersuchungen* (terbit pada tahun 1900-1901), telah tergelarkan fondasi dan arah bagi proyek fenomenologi secara umum. Bahkan premis-premis konseptual yang dibentangkan di sana akan terus beroperasi pada karya-karya akhir Husserl seperti *Crises* dan *The Origin of Geometry*. Dengan demikian, jika terdapat suatu problem dalam traktat Husserl pada fase awal ini, keseluruhan elaborasi fenomenologinaya hingga fase akhir akan ikut pula terancam. Derrida melacak bahwa seluruh formulasi teoritis fenomenologi Husserl bertumpu pada "distingsi esensial" yang terdapat pada *Logische Untersuchungen* jilid 1, investigasi 1, *chapter* 1 dan paragraf 1, yaitu distingsi antara "ekspresi" (*Ausdruck*) dan "indikasi" (*Anzeichen*)[90].

Sebelum memasuki investigasi pertama dalam *Logische Untersuchungen* (yang totalnya berisi enam buah investigasi), Husserl, persis pada seksi terakhir dalam bab pembukaan yang berjudul *Prolegomena to Pure Logic,* menekankan pentingnya pengetahuan yang "bebas dari segala pengandaian", entah itu pengandaian metafisis, saintifik maupun psikologis[91]. Dengan demikian, Husserl mengesampingkan segala pengetahuan dan hanya bertolak dari "Faktum" bahasa (yaitu bahwa manusia bisa berbahasa). Hanya dari titik tolak yang "bebas dari pengandaian" (*Voraussetzungslosigkeit*) inilah, fenomenologi dapat menjadi ilmu yang benar-benar rigorus. Dari sini sebetulnya sudah terlihat bahwa Husserl mengandaikan begitu saja bahwa bahasa, tanda, sebagai sesuatu yang netral dan hanya berperan sebagai medium artikulasi pemahaman.

Husserl, dalam *Cartesian Meditations,* secara eksplisit mengoposisikan antara "metafisika yang *degenerate*" (metafisika dalam artinya yang tradisional dengan segala spekulasi liarnya) dan "metafisika

---

90. Lih. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena* diterjemahkan oleh David B Allison (Evanston: Northwestern University Press), 1979, hlm. 4.

91. Edmund Husserl, *Logical Investigations: Volume 1* diterjemahkan oleh JN Findlay (London: Routledge & Kegan Paul), 1976, hlm. 263: "An epistemological investigation that can seriously claim to be scientific must […] satisfy the *principle of freedom from presuppositions*." Juga hlm. 265: "The investigation which follow aspire solely to such freedom from metaphysical, scientific and psychological presuppositions."

yang otentik", sebuah "filsafat pertama" (*philosophia prōtē*), yang terwujud dalam fenomenologi itu sendiri (sebagai pengetahuan yang rigorus serta mampu memberikan kepastian)[92]. Bagi Husserl, metafisika "naif" tersebut selalu gagal untuk melihat aspek "idealitas", yaitu suatu identitas dari sesuatu yang dapat direpetisi sepenuhnya dan tanpa akhir tanpa mengalami perubahan makna. Barangkali benar bahwa problem utama fenomenologi Husserl adalah problem posibilitas idealitas makna serta upaya untuk membuktikannya[93]. Idealitas ini dapat dicandra dalam momen "living present" alias "the self-present of transcendental life" yang disebut juga oleh Husserl, dalam *Untersuchungen*, sebagai "solitary mental life". Pada titik ini, Derrida nantinya akan menguraikan lebih lanjut, terdapat aliansi metafisis antara kehadiran-diri, modus waktu "kini" (*now*) dan kehadiran makna secara langsung.

Terdapat suatu pengandaian metafisis lain yang tidak Husserl sadari dalam proyek fenomenologi yang menurutnya "bebas dari pengandaian" itu. Analisanya mengenai tanda selalu dipimpin oleh suatu *telos* bahwa bahasa mesti bersifat logis. Dengan kata lain, Husserl mensubordinasikan bahasa di bawah logika. Derrida membaca bahwa Husserl tak pernah melakukan refleksi mengenai bahasa, mengenai relasi oposisi-metafisis dalam bahasa yang ia gunakan[94]. Husserl membahas bahasa selalu dalam domain rasionalitas (yang metafisis), yaitu dengan memandang logika sebagai inti bahasa tanpa menyadari bahwa logika "adalah" metafisika[95]. Hal ini semakin nampak nantinya ketika ia berbicara tentang perlunya suatu "pure logical grammar". Analisa tentang "pure logical grammar" ini bertujuan untuk mencari "hukum logis a priori" yang memungkinkan bahasa atau diskursus dapat dimengerti. Dengan pembatasan ini Husserl telah terarah pada suatu tujuan tertentu, suatu konsep kebenaran tertentu, yaitu kebenaran lo-

92. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, *Op.Cit.* hlm. 5.
93. Philip J Maloney, *Infinity and The Relation: The Emergence of a Notion of Infinity in Derrida's Reading of Husserl* dalam *Philosophy Today* musim gugur 1996, hlm. 423.
94. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, Op.Cit.* hlm. 8.
95. "[…] being interested in language only within the compass of rationality, determining logos from logic, Husserl had, in a most traditional manner, determined the essence of language by taking the logical as its telos or norm. […] this telos is that of being as presence". *Ibid.*

gis dari bahasa (kebenaran sebagai kehadiran, sebagai kejelasan dan keterpilah-pilahan, sebagai ketidakterkontaminasian makna).

Derrida, dalam bagian introduksi ini, juga menunjukkan kembali tegangan yang bermain dalam fenomenologi. Di satu sisi, fenomenologi adalah filsafat kehidupan karena pemaknaan selalu berangkat dari aktivitas dalam "dunia-kehidupan" (*Lebenswelt*); di sisi lain, fenomenologi adalah metafisika idealitas karena pemaknaan dalam *Lebenswelt* selalu ditujukan pada idealitas murni yang transendental[96]. Tegangan inilah yang mendorong Husserl untuk mendasarkan pemahaman akan makna pada suatu asal-usul yang *self-identical*, yaitu "kesadaran" sebagai "kehadiran-diri" dalam momen kehidupan mental yang soliter[97]. Itulah yang merupakan lapisan pengalaman yang "pra-ekspresif" dimana yang berperan adalah, dalam bahasa Derrida, "living vocal medium" (*la vive voix*) yang adalah solilokui[98]. Hasrat untuk mendamaikan tegangan dan memberikan pendasaran logis sebagai "ilmu yang rigorus" inilah yang memaksa Husserl untuk tidak mengakui peran "kontaminasi" dalam tanda walaupun ia sebenarnya telah menyinggungnya. Peran "kontaminasi" inilah, atau apa yang disebut oleh Derrida sebagai *differànce,* yang diradikalisasikan oleh Derrida sehingga berbalik menghancurkan cita-cita fenomenologi itu sendiri.

Pada bab pertama hingga ketiga dari *Speech and Phenomena*, Derrida memaparkan argumentasi Husserl mengenai distingsi antara "ekspresi" dan "indikasi" serta perlunya momen "monolog batin" alias solilokui. Indikasi hanya berfungsi untuk menandai sesuatu, ia seperti sebuah simbol yang merepresentasikan sesuatu. Pada dirinya, indikasi tak memiliki makna karena ia hanyalah medium untuk menunjuk pada sesuatu. Bagi Husserl hanya ekspresi lah yang memiliki makna. Dalam investigasi pertama, *chapter* pertama, seksi pertama, paragraf pertama, dari *Untersuchungen*, Husserl menulis: "*Ekspresi* berfungsi secara bermakna bahkan di dalam *kehidupan mental yang terisolir ketika mereka tak lagi membantu untuk mengindikasikan sesuatu pun*."[99] Jadi hanya ekspresilah

96. *Ibid.* hlm. 10

97. "[…] "consciousness" means nothing other than the possibility of the self-presence of the present in the living-present." *Ibid.* hlm. 9.

98. *Ibid.* hlm. 15.

99. Edmund Husserl, *Logical Investigations: Vol I, Op.Cit.* hlm. 269.

yang mampu merengkuh idealitas "makna" (*Bedeutung*). Dalam *Ideas* I, Husserl menulis bahwa "logical meaning (*Bedeutung*) is an expression".[100] Selain dengan "makna", Husserl juga mengaitkan "ekspresi" ini dengan "tuturan" (*Sprache*)[101]. Namun Husserl menyadari bahwa dalam komunikasi sehari-hari, indikasi selalu mengkontaminasi ekspresi sehingga mendistorsi relasi unik antara ekspresi dan idealitas makna. Setiap ekspresi adalah indikasi (karena ekspresi selalu menunjuk pada sesuatu) namun tidak setiap indikasi adalah ekspresi (karena indikasi hanyalah medium untuk menunjuk sesuatu dan, oleh karenanya, tidak memiliki relasi esensial dengan idealitas sesuatu itu, yakni makna)[102].

Dengan demikian, indikasi membantu namun sekaligus menghalangi (yaitu dengan mengkontaminasi) relasi langsung antara ekspresi dengan idealitas makna. Sedangkan makna, bagi Husserl, hanya dapat muncul (alias hadir) secara langsung hanya melalui "ekspresi murni". Untuk mendasarkan kemurnian ekspresi itu, Husserl menganalisa momen bahasa tanpa distorsi komunikasi (alias momen bahasa sebelum separasi antara penutur dan pendengar) yaitu momen "solitary mental life" (*im einsamen Seelenleben*)[103]. Dan memang itulah upaya fenomenologi: deskripsi obyektif atas obyek yang hadir dengan bertolak dari interioritas yang *self-proximate* dimana aku berbicara pada diriku dan memahami diriku sendiri dalam momen "kini" yang langsung tanpa mediasi apapun. Husserl, catat Derrida, tidak mempertanyakan "sesuatu" yang memungkinkan distingsi itu terjadi; dengan kata lain, Husserl tidak mempertanyakan "tanda" secara umum (sebelum distingsi antara ekspresi dan indikasi)[104]. Derrida kembali menunjukkan paradoks fenomenologi: di satu sisi, reduksi atas ontologi naif menuju problem konstitusi kesadaran yang selalu dimediasi oleh tanda, tapi, di sisi lain, masih terjebak pada metafisika kehadiran dalam upayanya

---

100. Sebagaimana dikutip dalam Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, Op.Cit.* hlm. 20.

101. Dalam *Ideas I*, ia menulis: "We, however, are exclusicely concerned with the "to mean" or "*bedeuten*" and the "meaning" (*Bedeutung*). Originally, these words relate only to the sphere of speech (*sprachlice Sphäre*) that of "expressing" (*des Ausdrückens*)." Sebagaimana dikutip dalam *ibid.* hlm. 19.

102. *Ibid.* hlm. 21.

103. *Ibid.* hlm. 22.

104. *Ibid.* hlm. 23.

menemukan suatu momen yang murni dan bebas dari kontaminasi/ mediasi, yaitu momen solilokui[105].

Demi pencapaian cita-cita fenomenologi, Husserl terus berupaya menunjukkan bahwa indikasi adalah sesuatu yang sekunder, hanya bersifat membantu ekspresi namun juga berbahaya bagi kemurnian ekspresi. Indikasi hanya dikaitkan dengan fakta empiris yang dirujuk (dan bukan *eidos* nya). Tanda indikatif tidak dapat merengkuh *eidos* ataupun idealitas makna. Oleh karena itu, indikasi diposisikan sebagai sesuatu yang eksterior dari relasi dengan idealitas makna. Batas indikasi adalah materialitas tanda (bentuk simbol, frekuensi suara, dsb) dan rujukan di dunia empiris[106]. Sementara itu, ekspresi adalah tanda yang "mau mengatakan sesuatu", ia adalah tanda yang memiliki makna; maka judul seksi kelima investigasi pertama adalah "Expressions as Meaningful Signs" (*Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*). Dalam ekspresi "suara" yang diutarakan tetap internal dalam momen solilokui (maka tak termediasi oleh materialitas tanda) dan yang diutarakan bukanlah sesuatu yang eksternal melainkan idealitas makna (yang tak terkontaminasi oleh rujukan di dunia empiris). Distingsi ekspresi sebagai yang interior dan indikasi sebagai yang eksterior ini, menurut pembacaan Derrida, menjadi dasar bagi segala reduksi dan konseptualisasi fenomenologi[107].

Peminggiran atas fungsi indikasi dalam Husserl, menurut pembacaan Derrida, juga didorong oleh motif untuk menjaga intensionalitas kesadaran dari distorsi yang tidak di-*kehendak*-i. Derrida mencatat, "Husserl regards intentional consciousness and voluntary consciousness as synonymous."[108] Makna yang diintensikan adalah makna yang dikehendaki. Mari kita ambil contoh. Jika makna simbol "A" (sebagai indikasi) menurutku adalah "api" dan ketika aku mengutarakan "A" padamu yang menurutmu memiliki makna "perempuan" maka "A", sebagai indikasi, telah mendistorsikan makna yang kuintensikan, dengan kata lain, yang kukehendaki. Semangat yang sama pulalah yang mendasari Husserl untuk

105. *Ibid.* hlm. 25-26.
106. *Ibid.* hlm. 33.
107. *Ibid.* hlm. 30.
108. *Ibid.* hlm. 34.

mengesampingkan "ekspresi wajah" dan "gestur" sebagai indikasi dan bukan ekspresi[109]. Maka sebenarnya, bagi Husserl, esensi bahasa adalah (ketercapaian) tujuannya. Derrida menulis tentang Husserl ini: "Esensi bahasa ada pada tujuannya; dan tujuannya adalah kesadaran volunter sebagai makna [*comme vouloir-dire*]."[110] Dengan kata lain, dalam teori intensionalitas kesadaran mengeramlah "metafisika kehendak" alias metafisika subyektivitas yang menurut Heidegger meresapi filsafat Barat modern[111]. Itulah sebabnya Derrida menyebut aktivitas pemaknaan dalam Husserl ini sebagai aktivitas *vouloir-dire* ("wanting-to-tell"; *volo*: bahasa Latin artinya "kehendak").

Karena makna adalah makna yang diintensikan alias dikehendaki sementara indikasi, walaupun membantu artikulasi, mendistorsikan intensi/kehendak itu, maka dalam komunikasi dengan orang lain (yang selalu termediasi oleh indikasi) makna tak dapat hadir penuh. Jika demikian, jika makna tak dapat hadir penuh, bagaimana cita-cita fenomenologi mesti dipertahankan? Dalam titik inilah, Husserl berupaya memberikan jaminan kepastian makna itu dengan masuk ke dalam analisa mengenai momen *solitary mental life*. Dengan reduksi ke dalam momen solilokui ini, mediasi fisik (frekuensi suara, wujud simbol) dari indikasi nampak tak mempengaruhi sirkulasi makna. Derrida membaca bahwa jika momen "solitary mental life" ini masih terkontaminasi atau termediasi oleh indikasi atau apapun, maka seluruh teori penandaan Husserl akan runtuh[112].

Dalam monolog batin ini, menurut Husserl, ekspresi mencapai kepenuhannya. Idealitas makna hadir secara langsung tanpa perlu diindikasikan. Itulah "living consciousness". Dalam momen solilokui ini, aku tak perlu berkomunikasi dengan diriku karena komunikasi sudah tak perlu, karena makna hadir penuh. Eksistensi makna, pada momen ini, tak perlu diindikasikan karena hadir secara langsung pada subyek dalam waktu "kini". Maka, ekspresi, yang mencapai kemurni-

---

109. Lih. *Edmund Husserl, Logical Investigations: Vol I, Op.Cit.* hlm. 275.
110. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, Op.Cit.* hlm. 36.
111. "[…] the concept of intentionality remains caught up in the tradition of a voluntaristic metaphysics—that is, perhaps, metaphysics *as such." Ibid.* hlm. 34.
112. *Ibid.* hlm. 42.

annya pada momen solilokui, tidak berfungsi untuk komunikasi[113]. Tak ada mediasi kata-kata dalam momen ini; kata-kata hanya mungkin dalam bentuk "imajinasi" (tentang kata-kata). Tak ada distingsi subyek-obyek; distingsi ini hanya mungkin dalam bentuk "representasi" (kita merepresentasikan diri sebagai subyek yang bertutur dan obyek yang dituturi)[114]. Husserl menulis: "Dalam sebuah monolog, kata-kata tak menjalankan fungsi indikasi atas eksistensi laku mental, indikasi macam itu akan tak berguna. Karena laku yang tengah dipertanyakan itu sendiri dialami oleh kita persis pada momen itu [*im selben Augenblick*]."[115]

Hanya dalam momen monolog batin inilah, menurut Husserl, idealitas absolut dari makna dapat menampak. Derrida melihat adanya suatu metafisika yang tersembunyi dalam pandangan tentang idealitas absolut ini. Metafisika itu nampak dalam dua segi: pertama, idealitas absolut mensyaratkan adanya suatu ketetapan alias permanensi dari obyek yang *hadir* di hadapan subyek; kedua, kehadiran idealitas absolut itu terwujud dalam momen "kini" (*solitary mental life*)[116]. Jadi pandangan tentang idealitas absolut secara langsung terkait dengan kehadiran langsung subyek pada dirinya (*self-proximate*) pada momen "kini" yang langsung dan tak terbagi (*within the blink of an eye*)[117]. Momen itu mengambil tempat pada "pengalaman-kehidupan" (*Erlebnise*) yang murni (yang memuncak pada solilokui).

Momen kemurnian dalam solilokui selalu mengandaikan bahwa momen "kini" yang terjadi hanya "dalam satu kedipan mata" ini mesti merupakan suatu kesatuan dan tak boleh terbagi ataupun terkontaminasi. Menurut Derrida, jika Husserl gagal membuktikan ini, maka proyek fenomenologi akan terancam[118]. Walaupun Husserl, dalam *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness,* mengatakan bahwa waktu selalu mengandaikan jejak dari masa lalu (retensi) dan jejak dari masa depan (protensi), ia sendiri tetap menegaskan momen "kini" sebagai momen yang *self-identical*, sebagai "titik", sebagai

113. *Ibid.* hlm. 48.
114. *Ibid.* hlm. 49.
115. Edmund Husserl, *Logical Investigations: Vol I, Op.Cit.* hlm. 280.
116. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, Op.Cit.* hlm. 53.
117. *Ibid.* hlm. 58.
118. *Ibid.* hlm. 61.

sesuatu yang "punctual". Husserl menulis dalam *Ideas I: "Kini* yang aktual niscaya merupakan sesuatu yang *punctual* (*ein Punktuelles*) dan tetap seperti itu, *sebuah bentuk yang bertahan melalui perubahan materi yang terus-menerus*"[119]. Momen "kini" ini disebut pula oleh Husserl sebagai "bentuk primordial" (*Urform*) dari kesadaran. Memori dari masa lalu (retensi) dan ekspektasi atas masa depan (protensi), dalam pandangan Husserl, menyatu dan memuncak dalam momen "kini". Derrida bertanya: jika masa kini hanya dimungkinkan karena jejak dari ketakhadiran modus waktu yang lain, maka mungkinkah "instant now" itu, mungkinkah *im selben Augenblick* itu? Mungkinkah momen "kini" yang sepenuhnya tak terkontaminasi oleh jejak? Husserl sendiri nampaknya telah menyadari ketakmungkinan ini namun, demi kesuksesan cita-cita fenomenologi yang berupaya mendasarkan kepastian makna dalam momen solilokui di mana makna hadir langsung tanpa mediasi indikasi dan dalam "instant now", ia mesti menampik ketidakmungkinan itu.

Dalam solilokui ini terjadilah suatu "hearing-(understanding)-oneself-speak" (*s'entendre parler; entendus*: "mendengar" dan "mengerti"). Aku berbicara pada diriku, sekaligus mendengar diriku, sekaligus mengerti apa yang aku bicarakan dan dengarkan pada/dari diriku. Ini adalah oto-afeksi yang unik karena seakan tidak memerlukan *detour* ke "luar" dirinya untuk mereapropriasi dirinya. Derrida menyebut momen ini sebagai "diam fenomenologis" (*phenomenological silence*) karena seakan tak ada mediasi indikasi apapun[120]. Hal ini dimungkinkan karena idealitas obyek dapat hadir secara langsung tanpa kontaminasi. Namun, sebagaimana diakui Husserl sendiri, idealitas mengandaikan repetisi tak hingga[121]. Idealitas mesti dapat direpetisi tanpa kehilangan identitas alias kesamaannya dengan dirinya sendiri melalui repetisi tak hingga. Dengan kata lain, idealitas mengandaikan repetisi yang sepenuhnya sama. Tapi mungkinkah hal itu?

Derrida menulis: "Masa-kini-yang-hidup [*living present*] tersibak keluar dari non-identitasnya dengan dirinya sendiri dan dari kemung-

119. Sebagaimana dikutip dalam *ibid.* hlm. 62.
120. *Ibid.* hlm. 70.
121. *Ibid.* hlm. 75.

kinan jejak retensional. Ia telah selalu merupakan sebuah jejak."[122] Kehadiran dimungkinkan karena jejak ketidakhadiran. Momen "kini" dimungkinkan lewat relasi diferensialnya dengan modus waktu yang lain. Dengan kata lain, momen "kini" selalu di-*mediasi,* selalu di-*kontaminasi,* oleh modus waktu yang lain. Maka "instant now" yang tak terbagi, utuh dan unik pada dirinya itu tidak mungkin, *selalu sudah* tidak mungkin. Sesuatu tak akan memiliki kehadiran yang bermakna dan terpahami tanpa jejak memori akan masa lalu yang tak hadir[123]. Sama halnya dengan idealitas murni. Karena idealitas mensyaratkan repetisi, dan repetisi selalu merupakan repetisi *dalam konteks yang lain, dalam jaringan pemaknaan yang lain,* dengan kata lain, *dalam relasi kontaminasi yang lain*, maka repetisi tak pernah sepenuhnya merepetisi hal yang sama, dan, karenanya, idealitas absolut tak pernah ada. Relasi kontaminasi/mediasi inilah yang disebut Derrida sebagai *différance*.

Pada bab terakhir dalam buku *Speech and Phenomena*, yaitu bab ketujuh, Derrida memperlihatkan lebih jauh aktivitas *différance* ini. Dalam teks Husserl, dan dalam seluruh teks filsafat Barat secara umum, sisi subordinatif dalam setiap oposisi logis selalu memiliki status suplemen. Indikasi dihadirkan sebagai suplemen, sebagai tambahan untuk memenuhkan kehadiran. Namun, karena suplemen selalu mengandaikan inskripsi suatu elemen yang asing dari sistem ke dalam sistem, maka indikasi juga menghasilkan bahaya bagi keutuhan sistem. Karena kontaminasi indikasi lah, kehadiran penuh atau relasi langsung antara ekspresi dan idealitas makna menjadi terkontaminasi. Relasi suplementer inilah yang disebut Derrida sebagai *différance*. Suplementasi ini terwujud melalui momen "substitusi". Derrida menulis: "struktur 'sebagai ganti dari' [*in the place of; für etwas*] [...] terdapat dalam setiap tanda secara umum."[124] Momen substitusi ini selalu diandaikan dalam setiap aktivitas penandaan. Tak ada tanda tanpa posibilitas substitusi. Setiap tanda, sebagai tanda, mesti bisa dicerabut dari konteks partikular dan diinskripsikan pada konteks yang lain. Dan oleh karena setiap proses substitusi ini melibatkan inskripsi pada konteks yang lain, maka dalam

122. *Ibid.* hlm. 85.
123. Lih. Timothy Mooney, *How To Read Once Again: Derrida on Husserl* dalam *Philosophy Today* Vol 47 musim gugur 2003, hlm. 308.
124. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, Op.Cit.* hlm. 88.

“jantung” bahasa terdapat suatu mekanisme “alterasi”, yaitu proses kontaminasi yang lain terhadap setiap makna. Selain itu, bahasa selalu mengandaikan ketidakhadiran subyek. Bahasa, sebagai bahasa, mesti tetap dapat berfungsi bahkan ketika subyek penutur telah mati[125].

Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa tak pernah ada obyektivitas kebenaran, tak pernah ada idealitas absolut dari makna yang hadir penuh dalam momen solilokui. Ketakmungkinan obyektivitas total ini mengimplikasikan lebih lanjut bahwa cita-cita Husserl menggagas suatu *pure logical grammar* pun akan selalu kandas. Husserl memandang bahwa bahasa, pertama-tama dan secara esensial, bersifat logis. Derrida menunjukkan bahwa bahasa logis adalah bahasa ontologis-metafisis. Rumusan formal-logis dari bahasa (misalnya, “S adalah p”) selalu bertolak dari pengandaian yang metafisis[126]. Aspek metafisis itu terwujud setidaknya dalam dua bentuk: pertama, konsep kebenaran sebagai “kesesuaian” (*adequatio*) yang bertolak dari, mengikuti Heidegger, metafisika representasi; kedua, kehadiran penuh yang tak terkontaminasi (yang terwujud melalui konsep “adalah”). *Pure logical grammar* yang digagas Husserl pun bertumpu pada pengandaian metafisis. Dalam konteks ini, menurut Husserl, bahasa logis boleh bersifat “kontradiktif” tetapi tidak boleh bersifat “nonsense” (*Unsinn*). Kontradiksi diperbolehkan karena dapat dipersalahkan secara logis. Pernyataan bahwa “bumi itu berbentuk kotak” bersifat kontradiktif namun dapat dicek alias dipersalahkan secara logis. Namun pernyataan “hijau adalah dimana” bersifat “nonsense” karena sama sekali tidak bisa dimengerti. Dengan kata lain, *pure logical grammar* mengakomodasi kontradiksi dan menolak “nonsense” karena yang kedua tidak memiliki gramatika (sehingga tak bisa dimengerti) dan tak memiliki fungsi kebenaran (sehingga tak bisa dicek sama sekali)[127]. Dari sini sebetulnya kita telah dapat melihat bahwa Husserl menyamakan esensi bahasa dengan tujuannya. Derrida mencatat bahwa terjadi suatu “pergeseran subtil [yang] menginkorporasikan *eidos* menuju *telos* dasn bahasa menuju pengetahuan.”[128] Bahasa mesti mengatakan sesuatu,

125. *Ibid*. hlm. 93.
126. *Ibid*. hlm. 74.
127. *Ibid*. hlm. 91-92.
128. *Ibid*. hlm. 98.

mesti mengartikulasikan makna yang jelas dan terpilah-pilah, mesti memiliki satu makna yang pasti—semua ini adalah pengandaian Husserl. Dengan demikian, *pure logical grammar* bertumpu pada konsep kebenaran sebagai obyektivitas[129]. Dan sebagaimana telah kita lihat tadi, konsep ini bersifat metafisis dan obyektivitas sendiri tak pernah dapat terjadi (karena mekanisme kontaminasi).

Sistem oposisi-dikotomis yang terdapat dalam fenomenologi Husserl, sebagaimana dalam setiap teks filsafat Barat, selalu memiliki struktur teleologis[130]. Segala konseptualisasi oposisi-logis selalu diarahkan kepada suatu tujuan yang hadir penuh dan identik dengan dirinya sendiri (entah itu Tuhan, Roh, Kebenaran, Kemanusiaan, dsb). Menjelang akhir buku, Derrida merangkum analisanya:

> Kita telah mengalami interdependensi sistematis antara konsep makna, idealitas, obyektivitas, kebenaran, intuisi, persepsi dan ekspresi. Matriks umum mereka adalah ada sebagai *kehadiran*: kedekatan absolut dari swa-identitas, ada-di-hadapan dari obyek yang tersedia bagi repetisi, pertahanan dari masa kini, yang bentuk idealnya adalah kehadiran-diri dari *kehidupan* transendental, yang identitas idealnya mengijinkan *idealiter* dari repetisi tak hingga. Kini-yang-hidup [...] dengan demikian merupakan fondasi konseptual dari fenomenologi sebagai metafisika.[131]

Metafisika kehadiran—itulah nama yang Derrida berikan pada pandangan filosofis yang menyangkal fakta kontaminasi, yang memandang bahwa makna, kebenaran, dapat hadir penuh, murni, langsung, pada dirinya, pada momen "kini" yang tak terbagi lagi. "*The history of metaphysics,*" demikian Derrida, *"therefore can be expressed as the unfolding of the structure or schema of an absolute will-to-hear-oneself-speak*."[132] Sejarah

129. *Ibid*. hlm. 99. Juga lihat misalnya keterangan Husserl bahwa, "in the pure logic of meanings," tujuan utamanya ialah "the laws of objective validity of meanings" dalam Edmund Husserl, *Logical Investigations: Vol II* diterjemahkan oleh JN Findlay (London: Routledge & Kegan Paul), 1976, hlm. 518.

130. "[...] t*he whole system of "essential distinctions" is a purely teleological structure."* Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, Op.Cit.* hlm. 101.

131. *Ibid.* hlm. 99.

132. *Ibid.* hlm. 102.

metafisika adalah sejarah kelupaan akan kontaminasi, sejarah kelupaan akan *différance,* sejarah kelupaan akan yang lain yang selalu sudah menginterupsi kehadiran-diri yang identik dalam momen "kini" yang langsung, sejarah kelupaan akan fakta bahwa "the thing itself always escapes."[133]

2. Eksplisitasi Teologi dalam Derrida Akhir

Menjelang akhir dekade 80-an, Derrida merubah nada tulisannya. Warna Nietzscheo-Heideggerian tentang kritik atas metafisika surut ke belakang, tergantikan dengan warna Levinasian tentang afirmasi atas keabsolutan Yang-Lain, baik dalam arti etis maupun teologis. Namun ini tetaplah hanya sebuah perubahan atmosfer dan kita tak bisa menyebutnya sebagai suatu "Balikan" (katakanlah, suatu "Balikan Teologis") sebab apa yang ia uraikan pada periode akhir ini tetaplah konsisten dengan formulasi teoritisnya dulu pada dekade 60-an. Dengan kata lain, apa yang dipaparkan Derrida tentang agama dan Tuhan *sepenuhnya kompatibel* dengan apa yang ia tuliskan pada awal karirnya tentang *différance* dan kritik atas metafisika. Melalui perubahan atmosfer ini, *elemen teologis* dalam filsafat Derrida awal menjadi lebih *eksplisit.* Kita akan melihat ini, secara berurutan, dalam wacana Derrida tentang etika dan agama (walaupun, perlu kita pahami, dalam filsafatnya etika dan teologi senantiasa berkelindan).

Dalam makalahnya yang ia presentasikan pada suatu pertemuan di pulau Capri, Italia, Derrida mengulas mengenai kemungkinan memperdamaikan rasio dan kepercayaan religius. Ia mencita-citakan suatu "Pencerahan Baru" (*New Aufklärung*) dengan mengambil alih harapan Pencerahan mengenai kemajuan ke arah yang lebih baik. Walaupun demikian, ia tetap kritis terhadap tradisi Pencerahan yang cenderung mereduksi segalanya pada fakultas rasio manusia. Pencerahan selalu ditandai dengan sekularisme, pemisahan radikal antara agama dan rasio. Dengan iman akan rasio, para filsuf Pencerahan mengembangkan pelbagai teori saintifik-filosofis dengan mengesampingkan

133. *Ibid.* hlm. 104.

(atau setidaknya melakukan "toleransi represif" atas) iman. Kant, misalnya, hanya mengakui agama sebagai "agama moral" yang membina kehendak baik dan bukan agama sebagai "agama dogmatik" yang, menurut Kant, berupaya memberikan pengetahuan tentang benar dan salah (karena pengetahuan ini adalah domain filsafat)[134]. Melalui pengutamaan atas rasio, para filsuf Pencerahan seringkali melakukan antisipasi atas masa depan yang lebih baik (Comte dan Marx, misalnya).

Derrida mencermati kecenderungan evaluasi yang muncul atas fenomena yang terkenal sebagai "kembalinya agama-agama" (*the return of religions*). Seringkali fenomena ini dievaluasi sebagai tanda dari kegagalan cita-cita rasional Pencerahan, Sains dan Kritisisme; dengan kata lain, agama selalu diperbandingkan secara oposisional dengan filsafat dan sains[135]. Derrida ingin menunjukkan bahwa keduanya (agama dan filsafat) tak bisa dipisahkan karena keduanya bertolak dari suatu "pondasi" yang sama, yaitu apa yang ia sebut sebagai "gurun pasir dalam gurun pasir" (*desert in the desert*). Ketika segala pondasi kehilangan kepastiannya, itulah "gurun dalam gurun"[136]. Hilangnya segala kepastian (entah itu kepastian rasional ataupun kepastian iman) selalu sudah terjadi karena hilangnya kepastian pondasi atau keterlemparan kita di "gurun dalam gurun" inilah yang memungkinkan sekaligus membatasi setiap agama. Derrida menulis: "Tanpa gurun dalam gurun ini, tak akan ada laku iman, ataupun janji, ataupun masa depan [...] ataupun relasi dengan singularitas yang lain."[137] Persis ketika kita tak tahu "esensi" yang-lain, maka kita membiarkannya datang dan tidak mengokupasinya. Persis ketika kita tak tahu "apa itu iman", maka kita bisa beriman. Ketika iman identik dengan segala dogma dan teologi, maka iman itu bukan lagi iman[138]. Dengan demikian, "gurun dalam gurun" adalah suatu pengalaman ketakmungkinkan mengantisipasi Yang Tak

134. Jacques Derrida, *Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone* diterjemahkan oleh Samuel Weber dalam Jacques Derrida dan Gianni Vattimo (ed.), *Religion* (California: Stanford University Press), 1998, hlm. 10.
135. *Ibid.* hlm. 5.
136. *Ibid.* hlm. 19.
137. *Ibid.*
138. *Ibid.* hlm. 8.

Mungkin.

Pengalaman "ketaktahuan" atau pengalaman "gurun dalam gurun" inilah yang bagi Derrida mendahului agama Yahudi, Kristen dan Islam, yang mendahului, memungkinkan sekaligus membatasinya. Pengalaman akan "topos aporetik" ini mendahului serta memungkinkan ketiganya karena dalam pengalaman ketaktahuan ini manusia terbuka terhadap Yang Lain yang akan datang hingga termanifestasikanlah ketiga agama itu. Pengalaman ini membatasi ketiganya karena keterbukaan akan yang akan datang (yang menjadi syarat kemungkinan ketiganya) tak pernah tertutup dan selesai (tak pernah mencapai kepenuhan) sehingga terus-menerus membuka dan menerima kedatangan yang-lain yang sepenuhnya unik dan tak tergantikan.

Dalam kaitan dengan inilah Derrida membedakan antara mesianitas (atau juga *the messianic*) dan mesianisme (*messianism*). Mesianisitas adalah "kedatangan keadilan" (*the advent of justice*), sebagai "peristiwa unik" (*singular event*), yang tak dapat dikalkulasi ataupun diantisipasi. Derrida menulis:

> […] *yang* mesianik [*the* messianic], atau mesianitas tanpa mesianisme. Inilah yang merupakan pembukaan menuju masa depan atau kedatangan yang-lain sebagai kedatangan keadilan, namun tanpa horison ekspektasi dan tanpa peramalan kenabian [*prophetic prefiguration*]. Kedatangan yang-lain hanya dapat muncul sebagai peristiwa singular ketika tak ada antisipasi yang melihatnya datang, ketika yang-lain dan kematian—dan kejahatan radikal—dapat datang secara mengejutkan pada setiap saat.[139]

Ketakpenuhan pengalaman, ketakmampuan untuk mengkalkulasi yang akan datang, keterkejutan akan yang datang, semua inilah yang Derrida sebut sebagai "struktur umum pengalaman".[140] Mesianitas ini, sebagai pengalaman yang tak mungkin akan yang akan datang, merupakan suatu "struktur umum" yang tak terikat dengan segala bentuk pengalaman kontingen. Oleh karena itu, mesianitas berbeda dengan mesianisme yang selalu *tertentu* (mesianisme tentang Ratu Adil, me-

139. *Ibid.* hlm. 17.
140. *Ibid.* hlm. 18.

sianisme tentang Mesias, mesianisme tentang Imam Mahdi). Mesianitas bersifat *universal* dalam arti bahwa setiap pengalaman akan yang-lain "dan" masa depan (kalau itu bukannya tautologi; karena, dalam pemahaman Derrida, yang-lain "adalah" masa depan) itulah yang menjadi struktur umum dari setiap pengalaman, dari setiap tindak kognisi ataupun penghayatan akan sesuatu. Dalam dimensi "universal" inilah Derrida memiliki hasrat yang sama dengan para filsuf Pencerahan. Karakter khas dari mesianitas adalah suatu *non-knowledge*, suatu "iman". Kedatangan yang-lain yang akan terus-menerus datang inilah yang memungkinkan "harapan" dan bukan kepastian rasional-kalkulatif. Dimensi ketakpastian inilah yang membedakan Derrida dari para filsuf Pencerahan. Inilah iman yang tanpa dogma, tanpa isi ajaran tertentu, yang tak meletak dalam oposisi tradisional antara rasio dan mistisisme[141]. Beriman adalah bertanggung jawab atas keberlainan yang-lain yang akan terus datang. Dengan kata lain, tidak mematok yang-lain dalam suatu dogma tertutup yang diklaim benar untuk selamanya (sehingga menyegel kedatangan yang lain)[142]. Tanggung jawab selalu melibatkan komitmen, suatu "janji" untuk membuka diri terhadap yang-lain yang akan datang.

Derrida menunjukkan bahwa pengalaman selalu sudah bersifat *terarah* pada masa depan yang tak terkalkulasi, selalu sudah memiliki *harapan* pada masa depan yang akan datang, selalu luput mengantisipasi singularitas yang-lain/peristiwa. Masa depan, *the to come*, adalah pemberian (*gift*) yang menarik diri dalam pemberiannya sehingga menyisakan kesempatan untuk pemberian berikutnya; dengan kata lain, *the to come* memberi dengan tidak memberikan sepenuhnya[143]. Yang akan datang ini tidak pernah berasal dari diri sendiri dan tak terengkuh oleh ontologi karena ia selalu datang dari yang-lain yang memungkinkan (dan membatasi) ranah ontologi. Derrida menulis: "This "Come," I do not know what *it is*, not because I yield to obscurantism, but because the question "what is" belongs to a space (ontol-

141. *Ibid.*

142. *Ibid.* hlm. 26.

143. Bdk. Jacques Derrida dan Maurizio Ferraris, *A Taste of the Secret, Op.Cit.* hlm. 19.

ogy) opened by a "come" come from the other."[144]

Walaupun mengkritik kecenderungan hiper-esensialis dalam wacana teologi negatif, Derrida tetap memiliki hasrat yang sama. Ia percaya bahwa setiap teks selalu sudah terkontaminasi oleh teologi negatif, selalu terkontaminasi oleh hasrat akan apa yang terdapat di luar bahasa, di seberang Ada[145]. Hasrat akan Yang Sejati selalu sudah mengeram dalam bahasa. Dalam kaitan dengan inilah, Derrida berbicara tentang "bahasa yang terluka" oleh Yang Tak Mungkin[146]: sebuah luka selalu sudah terinskripsikan pada bahasa, luka yang tumbuh dari hasrat akan Yang Tak Mungkin, akan sesuatu di seberang sana. Ia pun mengakui bahwa diskursus seluruh mistisisme, teologi negatif dan dekonstruksi meletak pada suatu "ranah antara" (*treshold*), ranah *différance*, di mana di seberangnya terdapat suatu ranah yang bukan ranah, suatu tempat yang bukan tempat, suatu X di seberang sana[147]. Kita ingat bahwa Derrida pernah menulis, dalam *Writing and Difference*, "to write is to have a passion of the origin." Dekonstruksi pun, sebagaimana Derrida mengakuinya, selalu terarah pada sesuatu yang berada di luar teks, suatu hasrat yang tak mungkin akan Yang Tak Mungkin. Setiap tindak membahasa selalu menunjuk pada apa yang terdapat "di luar bahasa", pada yang tak ternamai: *the name supposes to name beyond itself, the nameable beyond the name, the unnameable nameable*[148]. Namun ia tetap menyadari bahwa tak pernah ada nada apofatik murni, tak pernah ada teologi negatif murni yang tak terkontaminasi *différance*. Filter bahasa itu niscaya dan membatasi sekaligus memungkinkan setiap wacana apofatik dari teologi negatif. Ia menulis: "There is no text, above all no sermon, no possible predication, without the invention of such

144. Jacques Derrida, *Of an Apocalyptic Tone* dalam Harold Coward dan Toby Foshay (ed.), *Derrida and Negative Theology, Op.Cit.* hlm. 65.
145. "I trust no text that is not in some way contaminated with negative theology" Lih. Jacques Derrida, *Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices* dalam *ibid.* hlm. 309-310.
146. *Ibid.* hlm. 303.
147. "It is the place, the place of this writing, this trace (left in Being) of what is not, and the writing of this place. The place is only a place of passage, and more precisely, a threshold. But a threshold… to give access to what is no longer a place." Lih. Jacques Derrida, *How to Avoid Speaking: Denials* dalam *ibid.* hlm. 121.
148. Jacques Derrida, *Post-Scriptum* dalam *ibid.* hlm. 302.

a filter."[149] Derrida pun mengakui bahwa setiap diskursus, seatheis apapun, tetap selalu memiliki hasrat yang tak mungkin akan Yang Tak Mungkin. Dan diskurus semistik apapun selalu mencapai pada suatu titik "ketaktentuan" (*undecidable*) yang mengarah pada kecenderungan atheistik. "I pray God to rid me of God," tulis Meister Eckhart. Pengalaman mistik memiliki nuansa yang serupa dengan pengalaman dekonstruksi ketika mencapai titik ini: ketaktahuan, ketakpastian, seperti sebuah "gurun pasir" tanpa arah yang pasti, tanpa asal dan tujuan yang pasti. Oleh karena itulah, Derrida menulis bahwa tindak membahasa, cepat atau lambat, akan mencapai momen "gurun pasir", suatu ranah antara yang tanpa kepastian arah-tujuan, suatu *khōra*. Kita selalu sudah terlempar di gurun pasir bahasa, tulis Derrida[150]. Gurun pasir, sebagaimana kita ketahui, tak pernah memiliki rute yang jelas karena setiap jejak pasir selalu terkubur pasir, mekanisme jejak dan penghapusan jejak. Dan "Tuhan", tulis Derrida, "adalah nama dari kejatuhan tanpa dasar ini, dari peng-gurunpasir-an (*desertification*) bahasa yang tanpa akhir."[151] Oleh karena itu, setiap tindak penamaan yang final tetap tak mungkin. Yang bisa kita upayakan adalah: *sauf le nom,* "jagalah nama (dari yang rahasia)"[152].

Metafor gurun pasir mengimplikasikan suatu hal lain. Di padang gurun, kita tak pernah dapat mengantisipasi kedatangan yang lain, kita tak pernah dapat menduga siapa yang tiba di ujung cakrawala. Maka, dalam gurun pasir, dalam bahasa, kita *selalu sudah* berkata "Ya", dengan atau tanpa berbicara, dengan atau tanpa berpikir. Ini adalah "Ya" yang mendahului setiap pertanyaan serta memungkinkan sekaligus membatasinya. Dalam esainya, *Nombre de Oui* ("A Number of Yes"), Derrida menulis bahwa "Ya" adalah bahasa *tanpa* bahasa[153]. "Ya" adalah bahasa *tanpa* bahasa karena ia adalah bahasa *sebelum* bahasa persis karena ia adalah bahasa *dalam* bahasa. "Ya"

149. Jacques Derrida, *How to Avoid Speaking: Denials* dalam *ibid.* hlm. 122

150. Jacques Derrida, *Post-Scriptum* dalam *ibid.* hlm. 298.

151. ""God" "is" the name of this bottomless collapse, of this endless desertification of language." Lih *Ibid.* hlm. 300.

152. *Ibid.*

153. Jacques Derrida, *A Number of Yes* diterjemahkan oleh B Holmes dalam Martin Mcquillan (ed.), *Deconstruction: A Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press), 2000, hlm. 101.

adalah bahasa dalam bahasa tidak saja karena ia merupakan suatu kata dalam horison bahasa, melainkan juga karena ia diandaikan oleh setiap kata (bahkan oleh kata "tidak"). "Ya" memungkinkan setiap hal terejawantah dalam bahasa: ia membuat segala ikhwal menjadi ada dan membiarkannya diperkatakan. Namun, dengan demikian, "Ya" juga merupakan bahasa *sebelum* bahasa karena ialah yang memungkinkan setiap bahasa. Sebagai bahasa *sebelum* bahasa, "Ya" adalah "janji" (*promise*) akan yang akan datang, akan segala bentuk artikulasi bahasa yang terus menerus datang[154]. Namun karena "Ya" membuka setiap "peristiwa" dalam bahasa, ia sendiri bukanlah "peristiwa", *it is never present as such,* ia hadir dalam ketakhadirannya, ia *bukan* merupakan bahasa[155]. "Ya", dengan demikian, adalah juga bahasa *tanpa* bahasa. Lebih jauh lagi, "Ya" selalu bermakna ganda. Di satu sisi, ia merupakan "janji" akan datangnya bahasa yang lain; di sisi lain, ia juga merupakan "tanggapan" (*response*) terhadap janji tersebut[156]. Sebagai "tanggapan" atas janji, "Ya" merupakan "ingatan" (*memory*) akan janji. Sebagai "janji" atas tanggapan, "Ya" merupakan "janji" akan ingatan. *Promise of memory and memory of promise*. Namun, karena "janji" akan yang akan datang, "tanggapan" harus terus-menerus membuka diri terhadap "Ya" yang baru yang akan datang. Dengan demikian, diperlukan suatu pembaruan absolut, memulai untuk "pertama kali" nya lagi. Derrida menulis, "It must act as if the 'first' were forgotten, far enough past to require a new, initial *yes*."[157] Maka kita mesti melupakan untuk mengingat. Agar yang-lain tetap dapat datang (sehingga ingatan akan janji dipertahankan), kita mesti bisa melupakan "Ya" yang telah datang. Keterbukaan, pada ranah gurun pasir, akan sesuatu yang terus menerus datang inilah, dalam paradoks antara mengingat dan melupakan, antara ingatan akan janji dan janji akan ingatan, yang disebut Derrida sebagai "syarat utama keimanan" (*the very condition of fidelity*)[158]. Iman selalu merupakan iman akan yang akan datang, akan

154. *Ibid.*
155. *Ibid.* hlm. 103.
156. *Ibid.* hlm. 104.
157. *Ibid.* hlm. 105.
158. Derrida menulis: "a *yes* can never be counted. Promise, mission, emission, it always sends itself off in numbers." *Ibid.*

"Ya" yang tak terhingga yang terus menerus datang yang tak mungkin dibatasi dengan dogma, sekte ataupun rasio.

"Bahasa telah dimulai tanpa kita, dalam kita dan sebelum kita," tulis Derrida[159]. Kita selalu sudah terlempar dalam gurun pasir. Kita selalu sudah terekspos pada yang akan datang. "Tanggapan" atas janji berarti "pertanggung jawaban" atas janji. Bertanggung jawab atas janji berarti terbuka terhadap manifestasi yang akan datang dari janji (dengan demikian, membiarkan yang lalu berlalu) namun juga menjaga "nama", menjaga "rahasia", dari janji itu (dengan tidak melakukan klaim atas rahasia berdasarkan dogma, rasio ataupun sekte). Yang terakhir ini dimungkinkan karena rahasia selalu sudah tidak rahasia. Ketika para agamawan, filsuf ataupun mistikus berkata bahwa rahasia alam semesta adalah X, maka rahasia itu bukan lagi rahasia, bukan lagi misteri, bukan lagi Yang Tak Terpahami, bukan lagi Yang Sejati. Ketika mereka berbicara, ketika mereka mengumbar rahasia, mereka selalu sudah berbicara dalam bahasa. Rahasia menghapus dirinya saat menampakkan dirinya[160]. Maka: rahasia hanya mungkin ketika kita tidak tahu apakah ada rahasia ataukah tidak ada rahasia. Rahasia dari yang-sepenuhnya-lain ini, menurut Derrida, bersifat "absolut". *Ab-solutum* artinya terlepas dari segala ikatan tertentu. Kerahasiaan, keabsolutan, yang tak tertematisasi dan tak terobjektifikasi inilah yang memungkinkan setiap laku etis dan religius[161]. Dan rahasia, sebagai syarat kemungkinan bagi tiap laku etiko-religius, adalah nama lain dari Yang Tak Mungkin. *It is necessary to do the impossible, it is necessary to go there where one cannot go*[162]. Itulah sebabnya, Derrida menulis bahwa "gurun" (*desert*) adalah nama lain dari "hasrat" (*desire*)[163]. Apa artinya hasrat jika ia menghasrati yang mungkin dihasrati? Hasrat hanya mungkin sebagai

---

159. "Language, has started without us, in us and before us." Jacques Derrida, *How to Avoid Speaking* dalam Harold Coward dan Toby Foshay (ed.), *Derrida and Negative Theology, Op.Cit.* hlm. 99.

160. "secret [...] cannot even appear to one alone except in starting to be lost, to divulge itself, hence to dissimulate itself, as secret, in showing itself: dissimulating its dissimulation." Lih. *Ibid.* hlm. 95.

161. Lih. Jacques Derrida dan Maurizio Ferraris, *A Taste of the Secret* diterjemahkan oleh Giacomo Donis (Cambridge: Polity Press), 2001, hlm. 57.

162. Jacques Derrida, *Post-Scriptum* dalam *ibid.* hlm. 302.

163. *Ibid.* hlm. 318.

hasrat ketika ia menghasrati yang tak mungkin dihasrati: hasrat hanya mungkin sejauh ia tak mungkin (untuk merengkuh sepenuhnya apa yang dihasrati)—ia hadir sebagai ketakhadiran (presensi dari absensi). Itulah "gurun dalam gurun": ketakmungkinan hasrat yang tak mungkin akan Yang Tak Mungkin.

3. Reapropriasi: Teologi Imanensi

Dengan demikian jadi jelas bahwa dekonstruksi metafisika kehadiran adalah kontaminasi materialitas terhadap idealitas, agresi suplemen terhadap kesejatian (*properness*). Dan melalui pembacaan Derrida atas Husserl ini nampak bahwa gerak *suplementasi* itu tak lain ketimbang aktivitas *mediasi*. Semua ini diupayakan Derrida untuk melakukan destruksi atas metafisika *teleologis* yang *telos*-nya adalah *idealitas* yang *transenden* terhadap materialitas.

Filsafat Derrida merupakan lanskap teoritis yang jelas bila kita hendak menganalisis transisi dari imanensi ke transendensi. Untuk itu, terlebih dulu kita akan mengkerucutkan problemnya dengan mengasosiasikannya dengan akar filsafat Prancis kontemporer. Pertama, soal Hyppolite. Derrida, dengan logika kontaminasinya, seolah tengah meradikalkan pembacaan Hyppolite atas Hegel, yakni kesadaran bahwa segala oposisi yang rigid itu sesungguhnya terjalin dalam suatu relasi *dualisme mediasi* sedemikian sehingga tak ada sesuatu yang sepenuhnya terlepas dan dapat hadir secara utuh melampaui relasionalitas ini. Jadi dekonstruksi adalah radikalisasi atas mediasi Hegelian. Kedua, soal Kojève. Karena *différance* adalah mediasi, maka pemikiran tentang *différance* merupakan pemikiran tentang *negativitas* (sebab dalam setiap mediasi secara implisit terdapat negasi). Konsekuensinya, dekonstruksi Derrida merupakan sebuah filsafat *hasrat* (sejauh setiap mekanisme penghasratan adalah laku negasi atau mediasi). Ketiga, soal Heidegger. Karena cara Derrida untuk mendestruksi metafisika—yakni konsepsi tentang Ada sebagai substansi atau idealitas—adalah dengan memprioritaskan teks sebagai ranah inter-mediasi alias ranah-antara sejauh teks itu tersusun oleh gerak mediasi atau perantaraan, maka sebagaimana Heidegger (dan juga Hyppolite), Derrida

mesti mempostulatkan adanya suatu *kekurangan azali* yang mendorong gerak mediasi tersebut.

Problem dari filsafat Derrida terletak persis pada tiga hal itu. Dualisme mediasi sebagai kontaminasi, dekonstruksi sebagai filsafat hasrat, destruksi atas metafisika melalui pengutamaan mediasi yang bertumpu pada kekurangan azali—inilah tiga karakter dasar yang problematis dalam filsafat Derrida. Sejauh Derrida masih terjangkiti tiga elemen itu, afirmasi imanensi yang hendak ia upayakan dan terkristalisasi dalam kalimat "tak ada luar-teks" menjadi kehilangan maknanya. Mengapa demikian? Problemnya sudah dimulai sejak Hyppolite, jauh sebelum Derrida sendiri. *Contra* Hyppolite, pada hemat saya, imanensi tak akan lengkap sejauh mediasi masih ditempatkan sebagai fondasi sistem sebab mediasi senantiasa bertumpu pada *kekurangan* dan setiap kekurangan selalu merupakan kekurangan-akan-transendensi. Inilah kekeliruan mendasar setiap afirmasi imanensi yang dilakukan oleh filsuf Prancis kontemporer. Sartre mengulang kembali kesalahan ini tatkala ia—dengan alasan mengupayakan humanisme atheis yang menolak segala bentuk transendensi—memandang manusia sebagai *pour-soi* yang selalu hendak menjadi *en-soi,* dengan kata lain, manusia sebagai *kekurangan-akan-ada* (*lack-of-being*), sedemikian sehingga menginisiasikan proses *transendensiasi* tanpa akhir menuju positivitas absolut. Dengan lain perkataan, cita-cita imanensi telah dikhianati tatkala transendensi diselundupkan ke dalam ranah imanensi sebagai gerak *transendensiasi imanen* menuju *transendensi final yang tak pernah tercapai.*

Dalam horizon filsafat Derrida sendiri, kekeliruan ini mengejawantah pada doktrin tentang *différance* sebagai proses mediasi-kontaminasi. Oleh karena setiap *différance,* sebagai mediasi, *niscaya* bertolak dari suatu kekurangan azali[164], maka *différance* adalah gerak

164. Jean-Luc Nancy, salah seorang murid kesayangan Derrida, mengeksplisitkan kebertumpuan filsafat Derrida pada kekurangan dalam sebuah seminar yang dihadiri langsung oleh sang guru. Ia berkata: "Meaning is lacking to itself; it misses itself; and this is why 'all meaning is altered by this lack'. Writing is the outline of this altering. This outline is 'in essence *elliptical*' because it does not come back full circle to the same. […] 'All meaning is altered', '*tout le sens est altére*': what this says first of all is that meaning is *thirsty, altére*." Jean-Luc Nancy, *Elliptical Sense* dalam David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell Publishers), 1992, hlm. 38.

transendensiasi imanen menuju idealitas makna, menuju yang-Absolut, menuju yang-Tak Mungkin. Dekonstruksi, dengan demikian, merupakan suatu *teologi imanensi.* Dengan kata lain, dekonstruksi hendak mengafirmasi imanensi dengan cara mengintrodusir transendensi—sebagai *gerak transendensiasi imanen*—ke dalam jantung imanensi. Ada suatu hasrat akan transendensi dalam "teks" Derrida. Teks, sebagai ranah tergelarnya aktivitas mediasi-kontaminasi, adalah suatu lubang besar *lack* yang menghasrati "Yang Sepenuhnya Lain", "yang sepenuhnya di-luar". Teologi imanensi jadi gamblang pada fase lanjut dari filsafatnya di mana ia tanpa ragu-ragu mengintrodusir konsep semacam *mesianitas tanpa mesianisme*, demokrasi-yang-akan-datang, yang-Tak Mungkin, yang-Absolut, Yang Sepenuhnya Lain. Pada fase itu, Derrida seringkali secara eksplisit mengatakan bahwa dekonstruksi adalah hasrat akan Yang-Tak Mungkin, akan suatu Rahasia. Dalam wawancara di buku *A Taste for The Secret,* Derrida secara ekplisit mengatakan bahwa rahasia itu adalah sesuatu yang *absolut*[165], ia memutuskan diri dari segala kalkulasi dan kontaminasi, ia murni (dengan kata lain, ia *di luar*). Hasrat akan transendensi inilah alasan mengapa Derrida menyebut momen dekonstruksi sebagai momen *pelintasan-batas.* Dekonstruksi terjebak dalam, meminjam frase Deleuze, triangulasi Oedipal: *daddy-mommy-me.* Aku ingin sepenuhnya memiliki Ibu tetapi Ayah mengancam akan mengkastrasiku, jadi aku akan menghasrati Ibu tanpa akhir seraya menginternalisasikan larangan-larangan Ayah; *différance* bergerak untuk mengapropriasi Yang Sepenuhnya Lain tapi jika itu berhasil diapropriasi sepenuhnya *différance* sendiri akan hancur, jadi *différance* mesti terus-menerus menghasrati Yang Sepenuhnya Lain seraya menunda kepenuhan itu agar dirinya tidak hancur. Di mana ada transendensi, di situ ada represi

165. "If I am to share something, to communicate, objectify, thematize, the condition is that there be something non-thematizable, non-objectifiable, non-sharable. And this 'something' is an absolute secret, it is the *ab-solutum* itself in the etymological sense of the term, i.e., that which is cut off from any bond, detached, and which cannot itself bind; it is the condition of any bond but it cannot bind itself to anything—this is the absolute, and if there is something absolute it is secret. It is in this direction that I try to read Kierkegaard, the sacrifice of Isaac, the absolute as secret and as *tout autre* [wholly other]." Jacques Derrida dan Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret, Op.Cit.,* hlm. 57.

dan kastrasi-diri.

***

Kita dapat mereformulasikan "kasus Derrida" ini: dengan bertumpu pada kekurangan sebagai *kausalitas imanen*, terwujudlah mediasi-kontaminasi *différance* yang bergerak berdasarkan *teleologi imanen* yang *telos*-nya adalah kepenuhan makna, yang-Absolut dan Idealitas. *Telos* ini tak akan dapat terengkuh persis karena, di satu sisi, *telos* itu niscaya murni dan *ab-solut* sementara, di sisi lain, *différance* itu menandai proses kontaminasi. Pada akhirnya, kita hanya perlu memparafrasekan ucapan Sartre: "*Différance* adalah gairah yang sia-sia." Di titik ini, apa yang diajukan Derrida tak lebih dari mengulang gestur lama Heidegger: kepasrahan di hadapan yang-Tak Mungkin, Yang Maha Lain. Dan persis di sinilah dekonstruksi secara eksplisit menjadi *teologi*: afirmasi atas kerendah-dirian, atas kastrasi-diri, di hadapan suatu *L'ineffable* Yang Maha Tinggi. Jika pun Derrida berbicara tentang momen "keputusan radikal" ini tak lebih dari keputusan untuk menghamba pada Rahasia itu tanpa dapat merengkuh-"Nya" secara penuh. Kekeliruan yang tak kunjung disadari inilah yang melahirkan apa yang kini santer sebagai isu "kembalinya yang-Ilahi": sejenis upaya mengoplos Derrida dan Levinas untuk kemudian menghasilkan suatu "humanisme teologis" yang mengajarkan kerapuhan manusia di hadapan Tuhan dan sesama—singkatnya, devaluasi filsafat sebagai moral dan teologi.

IV. Lyotard, Posmodernisme dan Pseudo-Imanensi

Tiga dekade telah berlalu semenjak "posmodernisme" diproklamirkan oleh Lyotard. Namun tiga dekade ini memiliki asal-mula yang jauh mendahuluinya. Pada tahun 1939, Arnold Toynbee telah menggunakan term historis "posmodern" untuk menandai fase yang dimulai pasca-Perang Dunia Pertama (yakni sejak tahun 1918).[166] Lebih lanjut lagi, terlepas dari segi penggunaan istilah, aspirasi mendasar dari posmodernisme yang diusung Lyotard juga telah diba- yang-bayangi oleh berbagai aliran filsafat pada awal abad ke-20. Ambil contoh Adorno dan Horkheimer; keduanya, dalam buku *Dialectic of Enlightenment* yang mereka tulis di tahun 1944, telah menggariskan salah satu *insight* mendasar dari posmodernisme Lyotard, yakni pengertian bahwa "Pencerahan itu totalitarian".[167] Kita juga dapat melacak sumber inspirasi yang meresapi gagasan Lyotard dan para posmodernis lain mulai dari Nietzsche (melalui relativismenya) dan Heidegger (melalui paradigma "kritik atas metafisika"), *via* Wittgenstein (melalui konsep "permainan bahasa") hingga ke para pemikir tentang perbedaan (Levinas, Foucault, Deleuze, Derrida). Posmodernisme, dengan demikian, adalah *kelanjutan* dari problematika filsafat yang terdahulu; ia merupakan suatu fenomena yang *historis*. Dan dalam arti ini posmodernisme adalah hasil dari suatu *interpretasi yang tertentu* atas berbagai varian filsafat yang mempengaruhinya; ia bukanlah satu-satunya hasil yang muncul secara niscaya. Inilah presuposisi historis yang mendasar

166. Lih. Thomas Docherty (ed.), *Postmodernism: A Reader* (New York: Columbia University Press), 1993, hlm. 1-2 (bagian Pengantar).
167. *Ibid.* hlm. 5.

dari posmodernisme yang muncul tiga dekade lampau.

Sampai di sini, kita perlu melakukan distingsi. Yang pertama kali mesti dipahami adalah bahwa *posmodernisme tidak sinonim dengan poststrukturalisme*. Keduanya berbeda secara mendasar. Posmodernisme adalah *entitas kultural* sementara poststrukturalisme adalah *entitas filsafat*. Hal ini dibuktikan oleh keluasan cakupan disiplin ilmu yang berada di bawah payung posmodernisme: arsitektur (Charles Jencks), seni rupa (Donald Judd), kesusasteraan (Ihab Hassan), musik (Michael Nyman), sinematografi (Jean-Luc Godard), tata kota (Paolo Portoghesi), *political science* (André Gorz), geografi (Edward Soja), sosiologi (Jean Baudrillard), dan bahkan teologi (Mark Taylor). Dibandingkan dengan diversitas disiplin ilmu tersebut, poststrukturalisme secara spesifik berurusan dengan filsafat. Bukan kebetulan pula jika baik Foucault, Deleuze maupun Derrida tak pernah mau disebut posmodernis.[168] Nama ketiganya kerap masuk ke dalam kosakata para penulis posmodern sejauh ketiganya menyediakan aparatus konseptual yang dapat digunakan untuk membangun analisis posmodern. Namun bahwa posmodernisme merupakan fenomena kultural tidaklah berarti ia tak memiliki *problem filosofis*. Dimensi filosofis ini nampak paling kentara dalam posmodernisme versi Lyotard yang di dalamnya mengeram tendensi Kantio-Wittgensteinian. Kepada posmodernisme *à la* Lyotard inilah kita akan mengacu tatkala kita akan memulai identifikasi atas posmodernisme.

Untuk mengidentifikasi posmodernisme, saya akan menggunakan seperangkat kategori yang sebagian memang dipakai oleh

---

168. Ketika ditanya dalam sebuah wawancara pada tahun 1983 mengenai posmodernisme, Foucault menginterupsi dengan pernyataan (yang bukannya tanpa nada sinis): "What are we calling posmodernity? I'm not up to date." Lih. Michel Foucault, *Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol 2* diterjemahkan oleh Robert Hurley et.al. (London: Penguin Books), 2000, hlm. 447. Deleuze juga pernah menyatakan dalam wawancaranya bahwa ia tak berurusan dengan tema "matinya filsafat" ataupun pembubaran Totalitas, Kesatuan, dan Subyek yang menandai kecenderungan posmodernisme. Lih. Gilles Deleuze, *Negotiations: 1972-1990* diterjemahkan oleh Martin Joughin (New York: Columbia University Press), 1995, hlm. 88. Derrida bahkan secara eksplisit menyatakan, dalam esainya tentang agama dan Kant, hendak mengupayakan suatu "Pencerahan Baru" dan tak ingin mengakhiri aspirasi-aspirasi dasar proyek Pencerahan.

Lyotard sendiri. Kategori-kategori itu adalah *problem* (soal legitimasi), *metode* (soal permainan bahasa), *sejarah* (soal kontinuitas dan patahan sejarah) dan *subyek* (soal kritik konsep subyek Cartesio-Hegelian). Itulah empat kategori utama yang secara eksplisit terdapat dalam posmodernisme. Namun saya akan mengajukan kategori kelima yang menjadi fondasi dari posmodernisme, yakni tentang *Kantianisme*. Dalam kategori terakhir ini pulalah kita akan mendapatkan pemahaman tentang cacat mendasar dari posmodernisme yang membukakan jalan bagi suatu *problematisasi* terhadapnya berdasarkan titik pijak imanensi. Upaya problematisasi inilah yang akan kita elaborasi pada akhir esai ini.

1. Kategori-Kategori Dasar Posmodernisme

a. Problem Legitimasi sebagai Titik Tolak

Dalam laporan yang berjudul *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir* kepada *Conseil des Universitiés* pemerintah Quebec, Kanada, Lyotard menunjukkan bahwa problem utama yang tengah dihadapi dunia ilmu pengetahuan kontemporer adalah problem *legitimasi*. Ia menyatakan bahwa "pengetahuan ilmiah tidak merepresentasikan totalitas pengetahuan".[169] Pengetahuan ilmiah atau sains hanyalah sebuah "narasi" (*récit*) di antara "narasi" pengetahuan lainnya, seperti sastra dan seni rupa. Ini soal "status pengetahuan" dalam kaitan dengan representasi atas kenyataan. Dengan kata lain, ini adalah soal apakah ada suatu pengetahuan yang secara persis merepresentasikan kenyataan di atas berbagai "pengetahuan" yang lain. "Suatu pengetahuan" macam itulah yang disebut Lyotard sebagai "narasi agung" (*grand récit*) yang dicontohkannya semisal dalam gagasan tentang dialektika Roh, hermeneutika makna dan emansipasi subyek rasional.[170] Narasi sejenis itu juga Lyotard sebut sebagai "metanarasi" (*méta-récit*), yakni suatu narasi yang memiliki posisi *melampaui* (*meta*) narasi-narasi yang lain. Contoh yang

169. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* diterjemahkan oleh Geoff Bennington dan Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press), 1992, hlm. 7.
170. *Ibid.* hlm. xxiii.

disodorkan Lyotard mengenai metanarasi ini adalah narasi mengenai *keadilan* dan *kebenaran*. Keduanya menjadi metanarasi tatkala keduanya dijadikan tujuan (*telos*) yang mesti direngkuh walaupun dengan mensubordinasikan narasi-narasi yang lain, misalnya narasi tentang perbedaan kultur dan etnik. Dengan menjadi metanarasi, keadilan dan kebenaran menjadi *tolok ukur* untuk mengevaluasi benar-salah, baik-buruk, layak-tidaknya segala narasi yang lain. Dengan kata lain, metanarasi memiliki dua ciri konstitutif: *mengatasi* dan *menjadi tolok ukur*. Metanarasi adalah dasar *legitimasi* bagi narasi-narasi yang lain. Maka itu, Lyotard memakai kata *modern* untuk menandai "semua ilmu pengetahuan yang melegitimasi-diri dengan mengacu pada sebuah metadiskursus [yang] secara eksplisit bertumpu pada sejenis narasi agung".[171] Sebagai *anathema* terhadap konsep *modern* tersebut, Lyotard mengajukan istilah *posmodern* yang ia definisikan sebagai "ketakpercayaan teradap metanarasi."[172] Namun demikian, posmodernisme tidaklah identik dengan suatu upaya *delegitimasi*; ia memiliki ciri konstruktif, yakni suatu elaborasi mengenai sumber operativitas legitimasi. Melalui pertanyaan tentang operativitas inilah kita memasuki dimensi *metodis* dari posmodernisme.

b. Permainan Bahasa sebagai Metode

Bagi Lyotard, wacana posmodernis dicirikan oleh aspek *pragmatis*nya. Ciri dasar ini ia terangkan melalui konsep Wittgenstein akhir[173] tentang "permainan bahasa" (*language game*). Untuk menerangkan ini, Lyotard memakai contoh mengenai tiga jenis pernyataan. Pertama, *pernyataan denotatif* ("Universitas ini bangkrut") yang merupakan pernyataan pendapat dalam konteks pembicaraan umum; kedua, *pernyataan performatif* ("Dengan ini, universitas saya buka") yang merupakan deklarasi tentang sesuatu dengan kemampuan untuk melakukan putusan efektif berdasarkan "hak" yang inheren dalam posisi artikula-

171. *Ibid.*

172. "I define *postmodern* as incredulity toward metanarratives." Ibid, hlm. xxiv.

173. Kita ingat, terdapat dua fase yang secara umum membagi pemikiran Wittgenstein: *fase awal* (yang terkristalisasi dalam buku *Tractatus Logico-Philosophicus*) di mana ia masih melihat bahasa sebagai representasi atau lukisan atas realitas dan *fase akhir* (yang ditandai oleh terbitnya buku *Philosophical Investigations*) di mana ia melihat bahasa sebagai fenomena yang lebih kontekstual.

tor; ketiga, *pernyataan preskriptif* ("Berikan sumbangan kepada universitas") yang merupakan pernyataan dengan efek imperatif.[174] Ketiganya, menurut Lyotard, merupakan permainan bahasa yang berbeda: yang satu bukan yang lain, yang satu tak dapat direduksikan pada yang lain, dan yang satu tak bisa dijadikan standar bagi yang lain. Tak ada suatu "metabahasa" yang merangkum seluruh diversitas permainan-permainan bahasa ke dalam satu *corpus* sistemik.

Permainan bahasa inilah yang merupakan "metode" posmodernisme. Lyotard lebih lanjut menspesifikasi tiga aspek permainan bahasa. Yang pertama adalah bahwa aturan permainan bahasa itu tidak melegitimasi dirinya sendiri melainkan didasarkan pada kontrak antar pemain. Itulah sebabnya, bagi Lyotard, setiap seniman dan sastrawan posmo adalah seorang filsuf: karya yang dihasilkan oleh mereka tidak diatur oleh suatu regulasi yang telah ada (seolah diimposisikan secara azali oleh suatu entitas yang transenden) melainkan didefinisikan oleh aturan yang dicari dan dikreasikan dalam karya itu sendiri.[175] Yang kedua adalah bahwa permainan niscaya mensyaratkan adanya aturan, bahwa perubahan sekecil apapun terhadap aturan akan berdampak merubah inti permainan itu sendiri. Perubahan aturan permainan kartu *black jack* menjadi aturan permainan *poker* niscaya merubah permainan itu sendiri walaupun kartu yang digunakan persis sama. Aspek yang ketiga adalah bahwa setiap pernyataan dalam permainan bahasa merupakan "gerakan" dalam permainan. "Gerakan" yang dimaksudkan tak lain adalah *paralogi*, yakni suatu aliran silang-sengkarut gagasan baru yang merupakan tujuan dari setiap diskursus. Dalam hal ini, Lyotard bertentangan dengan Habermas yang menempatkan konsensus sebagai tujuan akhir yang mesti dicapai setiap diskursus.[176] Apa yang jadi tujuan akhir itu,

174. Lih. *Ibid*, hlm. 9-10.

175. "The artist and the writer, then, are working without rules in order to formulate the rules of what will *have been done*. Hence the fact that work and text have the characters of an *event*; hence also, they always come too late for their author, or, what amounts to the same thing, their being put to work, their realization (*misse en oeuvre*) always begin too soon. *Post modern* would have to be understood according to the paradox of the future (*post*) anterior (*modo*)." Jean-François Lyotard, *Answering the Question: What is Postmodernism?* dalam *ibid,* hlm. 81 (bagian *Appendix*).

176. Bagi Lyotard, "[c]onsensus is a horizon that is never reached." *Ibid,* hlm. 61.

dalam pandangan Lyotard, adalah suatu *disensus* yang berujung pada paralogi, suatu kondisi kebaruan yang non-konklusif, yang bukan inovasi[177], yang tersusun oleh kesilang-sengkarutan gagasan ketimbang kesatuan sintesa.

Ketiga aspek permainan bahasa ini merajut suatu prinsip utama dari permainan bahasa sebagai metode, yakni bahwa "bertutur adalah bertarung, dalam arti bermain".[178] Dan permainan ini, bagi Lyotard, tak mesti mengimplikasikan suatu hasrat untuk menang melainkan dilandasi oleh suatu kenikmatan akan kreasi paralogis. Itulah sebab kenapa posmodernisme, dalam kacamata Lyotard, mestinya memusatkan perhatian lebih kepada *parole* ketimbang *langue*[179] dan, dengan demikian, merayakan pluralitas "narasi-narasi kecil" (*petit récits*). Dengan perayaan atas narasi-narasi kecil serta penolakan atas narasi agung, Lyotard pada dasarnya tengah melancarkan suatu kritik atas *totalitas*. Setelah merobohkan totalitas wacana, masih tersisa setidaknya dua totalitas lain yang mesti ia hantam. Dua totalitas tersebut menjadi tema dari dua kategori selanjutnya. Yang pertama adalah totalitas historis.

c. Sejarah tanpa Unilinearitas Teleologis

Sejarah adalah tema besar dalam wacana modernisme. Dalam lingkup tersebut, sejarah kerapkali dikaitkan dengan suatu "gerakan bertujuan" (*purposive movement*), dengan suatu *telos* atau tujuan yang akan digapai sebagai ujung dari proses historis. Tak jarang pula gerakan historis ini dijelaskan melalui analogi figur lingkaran—lebih tepatnya, *spiral*: titik akhir dari sejarah adalah titik berangkatnya sendiri plus pemenuhannya. Ini nampak paling kentara dalam filsafat sejarah Hegel. Inti dari kerangka konseptual ini adalah adanya suatu *teleologi*

177. "Paralogy must be distinguished from innovation: the latter is under the command of the system, or at least used by it to improve its efficiency; the former is a move […] played in the pragmatics of knowledge." *Ibid.*

178. *Ibid.* hlm. 10.

179. Baik *parole* maupun *langue* merupakan dua konsep linguistik yang berasal dari pemikiran Ferdinand de Saussure. Dalam teori linguistiknya, bahasa (*langage*) tersusun oleh dua aspek: *langue* yang merupakan aspek ideal bahasa (sebagaimana terbakukan dalam seluruh aparatus tata bahasa) dan *parole* yang merupakan aspek partikular-keseharian dari bahasa (sebagaimana dipergunakan, dengan segala ketakbakuannya, dalam bahasa sehari-hari).

imanen dalam sejarah (entah itu berupa Roh yang berperan sebagai *List der Vernunft* ataupun perjuangan kelas). Lantas bagaimana posmodernisme menggarap tema tersebut? Mengenai konsepsi sejarah ini, kita akan beralih pada esai Lyotard yang berkutat dengan persoalan makna awalan "pos-" dalam frase *posmodernisme.*

Lyotard memaparkan tiga arti awalan "pos-" tersebut. Arti yang pertama diartikulasikan dalam wacana arsitektur modern (1910-1945) dalam oposisinya dengan arsitektur posmodern. Arsitektur posmodern tak pernah lepas dari gaya modern yang menjadi sumber atau obyek dari modifikasinya. Ini, kata Lyotard, seperti strategi *brikolase* (*bricolage*), yakni suatu metode pragmatis mempergunakan unsur-unsur lama secara baru dengan kesadaran bahwa unsur-unsur yang digunakan itu pun pada dasarnya tak memadai dan siap digantikan kembali. Teknik brikolase arsitektural ini terwujud dalam pencomotan elemen-elemen arsitektur modern dan klasik, misalnya, dalam suatu bangunan arsitektural yang sama. Bagi Lyotard, dalam konteks arsitektur posmodern ini awalan "pos-" hanya dipahami sebagai sekedar *suksesi*, perwujudan yang baru dari yang lama, dengan kata lain, suatu kontinuasi.[180] Dengan kata lain, awalan "pos-" di sini dimengerti secara modern.

Arti kedua dari awalan "pos-" tersebut adalah *kemajuan*. Dalam koridor ini, posmodernisme dimengerti sebagai suatu fase yang lebih maju dari modernisme, entah menuju kompleksitas ataupun simplisitas. Ide ini terkait dengan ide emansipasi tradisional yang menandai baik liberalisme maupun Marxisme. Dan ide kemajuan ini, beserta ide emansipasi, merupakan anak dari semangat-zaman (*Zeitgeist*) Modern.

Arti yang terakhir adalah arti yang diakui oleh Lyotard sendiri, yakni "pos-" yang tak dimengerti sebagai repetisi ataupun gerak kembali melainkan sebagai suatu "pelupaan" yang radikal.[181] Dalam arti ini, posmodernisme merupakan proyek yang mesti terus dijaga

180. Lih. Jean-François Lyotard, *Note on the Meaning of "Post-"* dalam Thomas Docherty (ed.), *Op.Cit.* hlm. 47-48.
181. "[T]he 'post-' of 'postmodern' does not signify a movement of *comeback, flashback,* or *feedback*—that is, not a movement of repetition but a procedure in 'ana-': a procedure of analysis, anamnesis, anagogy, and anamorphosis that elaborates an 'initial forgetting.'" *Ibid,* hlm. 50.

dan dilanjutkan; ada suatu "tanggung-jawab" yang mesti diemban, yakni suatu tanggung jawab untuk terus-menerus mempertanyakan asumsi-asumsi dasar dari proyek modernisme.

Dalam arti yang terakhir inilah umumnya konsepsi sejarah posmodern dipahami. Kita tak menemukan penjelasan lebih lanjut dari Lyotard sendiri. Dan perlu kita ingat, konsepsi tentang sejarah sebagai yang tersusun oleh patahan (*coupure*) tidaklah berasal dari Lyotard sendiri. Nosi "patahan" ini justru bersumber dari Georges Canguilhem, seorang filsuf Prancis di paruh pertama abad ke-20 yang berkutat dalam disiplin ilmu *sejarah ilmu pengetahuan*—sebuah disiplin ilmu yang sentral dalam tradisi akademik Prancis sejak Comte.[182] Jadi konsepsi tentang patahan pertama kali terdapat dalam konteks periodisasi sejarah gagasan, bukan sejarah dalam arti luas (dan analisis Foucault tentang formasi diskursif dalam sejarah juga berada dalam batasan yang sama: patahan dalam level periodisasi formasi pengetahuan dan bukan patahan sejarah). Dalam Derrida lah kita menemukan konsepsi yang serupa—dan, perlu ditekankan, tidak sama—yakni dalam apropriasi kritisnya atas Heidegger bahwa sejarah ontologis tidaklah sepenuhnya utuh dan univok melainkan senantiasa "dihantui" oleh elemen-elemen yang direpresinya. Namun Derrida pun tak pernah mengatakan bahwa sejarah tersusun oleh "patahan-patahan". Hanya para penulis posmodern lah yang menafsirkan konsepsi sejarah Derrida sebagai sejarah yang ditandai oleh patahan dan bukan Derrida sendiri.[183]

d. Subyek sebagai Subyek Partikular yang Privatif

"[T]ak ada diri yang merupakan sebuah pulau; masing-masing eksis dalam jaringan relasi yang kini makin kompleks dan bergerak ketimbang sebelumnya"[184]—itulah satu-satunya kalimat yang ditu-

182. Lih. Michel Foucault, *Op.Cit.,* hlm. 437. Analisis Canguilhem mengenai periodisasi ilmu pengetahuan yang ditandai oleh suatu *break* juga sangat mempengaruhi Althusser.

183. Analisis Derrida mengenai sifat ekuivok sejarah juga sangat *restriktif*, yakni terbatas dalam *close-reading* atas teks para filsuf, misalnya Heidegger. Lihat misalnya esai Derrida tentang konsep waktu Heidegger, *Ousia et Grammē,* dalam *Margins of Philosophy*.

184. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition, Op.Cit.*, hlm. 15.

lis Lyotard dalam *Postmodern Condition* tentang subyek. Selebihnya kita mesti melakukan rekonstruksi sendiri berdasarkan implikasi-implikasi dari gagasannya. Jika pengetahuan manusia hanya dapat diartikulasikan dalam horison permainan-permainan bahasa yang partikular dan spesifik, maka subyek posmodern selalu merupakan subyek yang *terposisikan* secara lokal dalam permainan bahasa yang tertentu. Dengan kata lain, tak ada subyek yang a-historis dan memegang kontrol sepenuhnya dalam proses generasi pengetahuan. Jika bagi Descartes adanya aku ditentukan oleh keberpikiran dari aku tersebut, maka bagi kaum posmodern adanya aku ditentukan oleh ketersituasian dari aku di dalam permainan bahasa yang tertentu. Persis inilah yang dinyatakan oleh seorang posmodernis lain, Richard Rorty. Bagi filsuf posmo yang satu ini, kita tahu, subyek tak lain ketimbang efek dari determinasi kultural. Itulah sebabnya, baginya, yang paling mungkin kita upayakan untuk menangkal sektarianisme adalah suatu "perluasan rasa kekitaan". Walaupun Lyotard tidak pernah menulis seperti Rorty ini, posisi dasarnya tetaplah sama: subyek hanya eksis "dalam jaringan relasi".

Untuk memperjelas poin tentang subyek ini, kita juga dapat merekonstruksinya berdasarkan implikasi dari analisis Lyotard atas "kritik ketiga" Kant (*Critique of Judgement*). Sebagaimana kita pelajari dalam sejarah filsafat modern, dalam kritik ketiganya, Kant berupaya memediasi dua unsur yang bertentangan dalam kritik pertama dan keduanya. Jika kritik pertama memuat dimensi keterhinggaan dan keterbatasan (soal batasan formal yang memotong akses ke "benda itu sendiri"), dan kritik kedua memuat dimensi ketakhinggaan dan ketakterbatasan (soal posisi Allah serta imortalitas jiwa sebagai postulat etis yang bersifat regulatif), maka dibutuhkan suatu kritik ketiga yang berfungsi memediasi kedua kutub itu agar filsafat Kant tak terjatuh dalam antinomi yang dikritiknya sendiri. Untuk itulah Kant menulis kritik ketiga yang berurusan dengan putusan estetis. Titik tekan yang terdapat di sini adalah konsep *yang-sublim* (*the sublime*), yakni suatu pengalaman estetis yang merangkum kedua poros keterhinggaan dan ketakterhingaan. Persis di sinilah Lyotard meletakkan titik tekannya. Bagi Lyotard, setiap pengalaman estetis pada dasarnya merupakan pengalaman akan yang-sublim. Yang-sublim itu sendiri ia tafsirkan sebagai

situasi kontradiktif antara kognisi dan imajinasi yang tak terpecahkan dalam sebuah sintesis; yang-sublim selamanya meninggalkan luka yang menganga, suatu perasaan *disposesi* (*privation*).[185] Pengalaman inilah yang bagi Lyotard mencirikan semangat *avant-garde* yang tak lain adalah semangat posmodern untuk melakukan interogasi kritis atas tradisi modern. Dari sini dapat disimpulkan bahwa subyek posmodern versi Lyotard adalah para *avant-gardis* dan, jika ditarik lebih lanjut, subyek ini ditandai oleh satu ciri dasar: pengalaman akan yang-sublim. Dengan kata lain, subyektivitas posmodern adalah subyektivitas yang terus-menerus tak utuh, terfragmentasi dan senantiasa kekurangan akan sintesa final. Hanya melalui rekonstruksi inilah kita dapat menemukan konsep subyek dalam Lyotard yang cocok dengan *doxa* atau *opini* umum tentang subyek dalam posmodernisme.

e. Kantianisme Terselubung

Setelah melihat empat kriteria dasar yang diatribusikan kepada posmodernisme, kini kita dapat melakukan pembedaan secara lebih jelas antara posmodernisme dan poststrukturalisme. Saya katakan pada awal tulisan bahwa distingsi ini sangat penting. Ini jadi penting tidak hanya karena lingkup kajian di antara keduanya berbeda sama sekali melainkan juga karena pencampur-adukan antara keduanya hanya akan menghasilkan kekacauan baik dari segi penerimaan ataupun penolakan. Dengan memukul rata filsafat Derrida, keyakinan *New Age*, dan segala ideologi populer lainnya, kita tak pelak lagi akan terjerembab dalam keruwetan berpikir yang menutup kemungkinan bagi penerimaan atasnya secara masuk akal ataupun bagi penolakan atasnya secara *fair*. Dalam keruwetan inilah mulai tumbuh jargon dan *doxa* (semisal kepercayaan bahwa "semua yang datang dari Prancis itu posmodern") yang tak hanya menghantui para penerima tetapi juga para pengkritik posmodernisme. Lagipula, kalaupun ada kemiripan antara posmodernisme dan poststrukturalisme (misalnya sentralitas problem bahasa), kemiripan ini menipu: posmodernisme mengkaji bahasa hanya dalam level sosio-kultural (persis di sanalah *locus* restriktif dari semua permainan

185. "The sublime feeling is the name of this privation." Jean-François Lyotard, *The Sublime and the Avant-Garde* dalam Thomas Docherty (ed.), *Op.Cit.*, hlm. 256.

bahasa Lyotardian) sementara poststrukturalisme mengkaji bahasa dalam level ontologis (inilah alasan mengapa *différance* dari Derrida menjangkau problematika Ada).

Kini kita akan memasuki kriteria kelima dari posmodernisme yang jarang diakui namun sesungguhnya menjadi irama dasar dari seluruh kriteria yang lain. Kriteria kelima tersebut adalah Kantianisme. Ini menjadi kriteria terdasar tak hanya karena Lyotard menaruh perhatian besar terhadap kritik ketiga Kant. Persoalannya jauh lebih dalam ketimbang itu. Posmodernisme bermula dari *reduksi menuju epistemologi*. Ia berawal dari suatu reduksi atas segala problem ke dalam persoalan "syarat kemungkinan" (*condition of possibility*) dari pengetahuan. Di sinilah meletak dimensi Kantian dari posmodernisme. Ini dapat dibuktikan lewat titik tolak Lyotard. Apa yang menjadi problem dasar dari dunia posmodern bagi Lyotard adalah soal *legitimasi pengetahuan*. Dengan kata lain, yang jadi persoalan adalah tentang apa-apa saja syarat yang mesti dipenuhi agar sebuah pengetahuan dapat dikatakan legitim. Melalui upaya mempersoalkan legitimasi pengetahuan inilah Lyotard sampai kepada kesimpulan bahwa yang ada hanyalah pluralitas permainan bahasa. Ini, kita tahu, adalah gestur Kantian: pencarian atas syarat kemungkinan dari pengetahuan berikut dengan batas-batasnya. Sampai di sini, Lyotard bermain dalam aras epistemologi. Namun problemnya muncul ketika ia melancarkan klaim tentang tiadanya metanarasi[186]—di sini ia melakukan suatu *shift* ke ontologi: yang tadinya asersi epistemologis kini menjadi asersi ontologis. Ini sangat bermasalah. Berdasarkan fakta bahwa pengetahuan manusia selalu terdeterminasi oleh partikularitasnya, kita tak dapat menyimpulkan tiadanya Pengetahuan Absolut. Dan ini bukan soal "kontradiksi performatif" seperti yang kerap dituduhkan para kritikus terhadap posmodernisme (misalnya Habermas). Ini soal kekeliruan logis yang dikenal sebagai *metabasis ēis allo genos*, yakni menarik kesimpulan yang salah dari premis yang benar (karena luas kesimpulan yang ditarik itu melebihi luas premisnya). Ini sejajar dengan problem dari atheisme Feuerbach: fakta bahwa manusia dapat melakukan proyeksi antropomorfis secara eksternal dalam wujud entitas super-manusia atau Al-

186. Misalnya, bahwa "rekonsiliasi akhir di antara permainan-permainan bahasa" hanyalah "ilusi transendental (dari Hegel)". *Ibid,* hlm. 81.

lah (yang merupakan asersi epistemologis) tidaklah berarti Allah *an sich* niscaya tidak ada. Analog dengan itu, dari fakta bahwa pengetahuan manusia dimungkinkan dan dibatasi oleh permainan bahasa di mana ia tersituasikan secara partikular tidak dapat ditarik kesimpulan bahwa tak ada metanarasi (umpamanya Keadilan); kesimpulan yang dapat ditarik adalah bahwa metanarasi itu *mungkin ada* atau *mungkin tak ada*. Dengan kata lain, reduksi menuju epistemologi yang menandai posmodernisme sesungguhnya merupakan suatu *reduksi atas ontologi menuju epistemologi*. Konsekuensi logis dari gestur ini tak lain adalah bahwa posmodernisme, berlawanan dengan kepercayaan banyak orang, tidaklah melakukan *de-centering* atas subyek. Justru sebaliknya, pada jantung posmodernisme terdapat suatu *humanisme,* yakni suatu visi tentang manusia sebagai pusat yang daripadanya (baca: dari ketakutuhan pengetahuannya) segala sesuatu diukur. Jika posmodernisme kerapkali dikaitkan dengan sofisme, itu tak terjadi hanya karena posmodernisme mengumbar relativisme dari segala sesuatu melainkan juga karena posmodernisme merekatkan titik indikator relativitas ini (titik *relatus est* atau “tergantung kepada” ini) pada manusia: *homo mensura*. Maka tertanamlah suatu *epistemologi negatif* pada jantung posmodernisme sebagai titik berangkat yang darinya segala visi tentang realitas digelarkan.

2. Reapropriasi: Mewarisi Posmodernisme

Pelbagai keberatan telah sering diajukan terhadap posmodernisme. Keberatan yang paling umum adalah bahwa posmodernisme tidak membuka ruang bagi *emansipasi* yang nyata. Jika segala klaim tentang universalitas ditolak maka wajar bila pintu pembebasan total bagi seluruh problem kemanusiaan jadi terkunci rapat. Dalam level keberatan politis ini, posmodernisme juga dianggap sebagai “ideologi kultural dari kapitalisme-lanjut” seperti kata Frederic Jameson.[187] Dengan penekanan yang berlebihan atas pluralitas dan kebebasan *à la* bor-

187. “Postmodernism is the consumption of sheer commodification as a process.” Frederic Jameson, P*ostmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press), 2003, hlm. x.

juis, posmodernisme rentan tergelincir ke dalam afirmasi atas ideologi pasar bebas yang merayakan pluralitas komoditi. Sejalan dengan ini, Hardt dan Negri menambahkan dalam karya populernya, *Empire,* bahwa penerimaan atas segala partikularitas merupakan salah satu prosedur dasar kapitalisme global.[188] Deleuze dan Guattari jauh-jauh hari juga telah menunjukkan bahaya yang sama dalam perayaan atas pluralitas, yakni bahaya bahwa pluralitas itu dapat direteritorialisasi alias direngkuh kembali oleh ordo kapital melalui komodifikasi atas pelbagai atribut dari pluralitas "subkultur" tersebut. Afirmasi posmodern atas pluralitas ini juga menimbulkan bahaya lain: suatu resiko tercebur ke dalam gestur viktimisasi-diri. Inilah yang diperingatkan oleh Alain Badiou kepada para multikulturalis yang memberikan penekanan yang ekstrem bagi perbedaan. Badiou memberikan contoh: jika seseorang menyatakan bahwa dirinya ditindas karena kulit hitamnya, maka "kekulit-hitaman" itu sendiri tak lagi memiliki makna selain sebagai kategori politis tentang diri sebagai korban; dengan kata lain, kulit hitam jadi dimaknai hanya sebagai tanda ketertindasan dan tidak lagi sebagai identitas partikular yang unik.[189] Keberatan yang lain dinyatakan oleh kritikus utama posmodernisme, Terry Eagleton, yakni bahwa posmodernisme, dalam upaya distansiasinya terhadap modernisme, justru terjatuh ke dalam skema modern: karena posmodernisme berupaya menolak modernisme tanpa bertopang pada titik tolak yang transenden di luar sejarah, maka posmodernisme pun terpaksa memakai kategori modern.[190]

188. Lih. Antonio Negri, *Time for Revolution* diterjemahkan oleh Matteo Mandarini (London: Continuum), 2003, hlm. 5.

189. "When I hear people say 'We are oppressed as blacks, as women', I have only one problem: what exactly is meant by 'black' or 'women'? […] Can this identity, in itself, function in a progressive fashion—that is, other than as a property invented by the oppressors themselves? […] [W]hat does 'black' mean to those who, in the name of the oppression they suffer, make it a political category?" Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* diterjemahkan oleh Peter Hallward (London: Verso), 2002, hlm. 107-108.

190. "This is why the idea of postmodernism as the *negative* truth of modernity is a necessary manouvre, since it allows one to reject modernity without claiming that you do not so from some loftier vantage-point of historical development, which would of course be to fall prey to modernity's own categories." Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwell Publishers), 1997, hlm. 31.

Contoh lain dari kekeliruan ini telah kita lihat dari posisi Kantian (modern) yang mengeram dalam posmodernisme.[191] Dan karena asumsi-asumsi modern yang masih melekat dalam posmodernisme merupakan problem dari modernisme sendiri (yang memang belum tuntas), maka benarlah jika Eagleton mencatat bahwa "posmodernisme pada akhirnya lebih merupakan bagian dari problem ketimbang merupakan solusi."[192]

Dengan hunjaman kritik yang tak henti-hentinya diarahkan kepada posmodernisme, kini hingar-bingar posmodernisme telah mulai surut. Bukannya tak mungkin posmodernisme akan menjadi sebuah babak yang telah berlalu dalam sejarah gagasan. Namun, adalah perlu bagi kita untuk tidak membiarkan kesurutan ini berlalu begitu saja, dengan kata lain, selesai tanpa bisa kita tarik suatu pelajaran tertentu darinya untuk lantas memberikan kepada kita visi tentang jalan yang mesti ditempuh oleh filsafat selanjutnya. Kita perlu mengupayakan suatu *penyudahan atas posmodernisme* yang tak berhenti pada kritik antagonistik yang non-konstruktif. Untuk itu kita mesti melihat problematika dasar dari posmodernisme dan membacanya dalam konteks kelahirannya. Daripada menggunakan pendekatan kritik yang telah ada seperti itu, di sini kita akan mengupayakan pembacaan kritis yang berbeda dengan bertolak dari hasil diagnosa yang telah kita temukan sebelumnya, yakni bahwa ada Kantianisme pada jantung posmodernisme.

Posmodernisme merupakan gerakan penolakan umum terhadap *transendensi*. Penolakan atas totalitas dalam wujud metanarasi merupakan suatu penolakan atas sesuatu yang *melampaui relasi-relasi partikular*, suatu penolakan atas transendensi. Ini diupayakan dengan memberikan penekanan ekstra pada sifat *auto-referential* dari setiap narasi. Ciri "swa-acuan" ini nampak dalam pengandaian Lyotard bahwa aturan dari setiap permainan bahasa tidaklah ditentukan *secara eksternal dan a priori* melainkan *diciptakan* melalui proses permainan itu sendiri; dengan kata lain, tak ada acuan yang bersifat transenden ter-

191. Dalam arti ini, Eagleton juga benar ketika ia menulis bahwa "postmodernism escapes what it sees as one specious form of transcendentalism only to land up with another." *Ibid,* hlm. 35.
192. *Ibid,* hlm. 135.

hadap permainan; setiap aturan atau acuan diproduksikan dari *dalam* permainan yang sedang berlangsung. Pengandaian inilah yang melatar-belakangi penolakan atas metanarasi (yang tak lain merupakan acuan eksternal yang mengatasi seluruh narasi). Dibahasakan secara lain, aspirasi terdasar dari posmodernisme adalah *afirmasi atas imanensi*; posmodernisme hendak menjadi suatu ideologi imanensi.

Sampai di sini kita mesti berhenti sejenak dan kembali pada isu Kantianisme yang tadi telah kita singgung. Kant, dalam upayanya mencari basis legitimasi dari pengetahuan, terhenti pada *batas* pengetahuan, yakni eksistensi "benda-pada-dirinya-sendiri" (*das Ding an sich*) yang tak pernah kita ketahui karena pengetahuan selalu mengandaikan skema kategoris *a priori*. Dengan kata lain, Kant menyisakan ruang dalam epistemologinya bagi suatu jenis transendensi, sesuatu yang senantiasa luput dari jerat akal budi. Lyotard mengawali traktatnya tentang posmodernisme persis dengan awalan seperti Kant, yaitu problem legitimasi pengetahuan. Ia pun juga, seperti Kant, berhenti pada afirmasi tentang ketakmungkinan kepenuhan pengetahuan. Itulah sebabnya Lyotard, lagi-lagi seperti Kant, mengakui adanya sesuatu yang tak dapat direpresentasikan, sesuatu yang tak ternamai.[193] Sesuatu itu jelas bersifat transenden terhadap pengetahuan. Dan apa yang mesti kita lakukan, bagi Lyotard, adalah memberi ruang dan tabik hormat bagi yang-tak-ternamai itu.

Jika kita kembali pada poin yang kita artikulasikan sebelumnya, maka kita menemui suatu kondisi paradoksal: di satu sisi, posmodernisme adalah afirmasi atas imanensi, namun di sisi lain, posmodernisme yang sama juga menerima transendensi. Tegangan antara imanensi dan transendensi inilah yang, pada hemat saya, menjadi problem sentral dalam posmodernisme. Jika Lyotard memang sengaja memasukkan kedua unsur yang berlawanan ini ke dalam visinya tentang posmodernisme tentu ia tengah mengulang sebuah gestur lama. Lyotard bukan filsuf pertama yang mengambil langkah ini. Dua abad sebelumnya, Hegel, filsuf modern yang menjadi "musuh" para posmodernis itu, telah memainkan gestur yang sama. Demi menghapus transendensi eksternal (eksistensi *das Ding an sich*) yang menjadi batu sandungan dalam sistem filsafat Kant, Hegel menempatkan transendensi

193. Lih. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition, Op.Cit.*, hlm. 82.

menjadi pasangan dari imanensi di mana keduanya saling mendeterminasi secara resiprokal; transendensi menjadi *internal* dalam sistem pengetahuan bersama-sama dengan imanensi. Dan dialektika Hegel sesungguhnya tak lain daripada dialektika antara imanensi (momen *an sich*) dan transendensi (momen *für sich*). Lyotard, walaupun tidak mengartikulasikannya secara sistemik, barangkali secara tak sadar juga menjalankan gestur yang sama: posmodernisme merupakan "sistem" imanensi yang dicirikan oleh sifat *auto-referential* dari permainan bahasa namun, pada saat yang sama, juga mengakui transendensi sebagai *sisa* atau *residu* yang tak tertotalisasi dan tak ternamai oleh permainan bahasa.

Persoalan dari interpolasi imanensi dan transendensi dalam satu ranah yang sama ini tidak hanya bahwa posmodernisme lantas terjatuh ke dalam posisi yang ia kritik sendiri. Tidak sesederhana itu. Pada momen ketika imanensi dan transendensi diletakkan pada satu aras, imanensi dibungkam: ia menjadi relatif terhadap transendensi. Padahal jika kita setia pada aspirasi awal posmodernisme, yakni kritik atas metanarasi, maka semestinya kita melakukan rejeksi total atas transendensi dan mengafirmasi sepenuhnya imanensi. Namun bagaimana aspirasi awal ini bisa diselewengkan bahkan oleh Lyotard sendiri?

Itulah persoalan kita. Di sinilah terletak persoalan sentral dari filsafat zaman kita. Yang membuat persoalan ini unik bukanlah karena ia muncul dari kekeliruan logis. Tidak. Garis argumentasi Lyotard tidak terputus oleh suatu kesalahan berpikir. Keberadaan sesuatu yang tak terketahui merupakan *konsekuensi logis* dari afirmasi atas permainan bahasa sebagai konteks pengandaian dasar dari pengetahuan. Yang membuat persoalan ini unik adalah bahwa kita seolah dipaksa mengakui: di mana imanensi diafirmasi, di situlah transendensi menghantui. Lantas apakah ini berarti imanensi tak terpisahkan dari transendensi (sebagaimana terjadi dalam Hegel dan Lyotard)? Jika jawabnya ya, maka ada hal yang kita lupakan di sini. Dalam kasus yang kita analisis, transendensi muncul ketika imanensi lah yang hendak ditegakkan—dengan demikian, transendensi tersebut muncul sebagai *ekses* dari imanensi. Dari mana asal-usul ekses ini? Dari imanensi, tentu saja, tetapi dari imanensi *macam apa*? Pada titik ini

kita mesti kembali pada karakterisasi permainan bahasa sebagaimana dielaborasi oleh Lyotard.

Demi mengafirmasi *multiplisitas* (permainan bahasa) Lyotard mendevaluasi *universalitas* (metanarasi). Namun sejauh mana universalitas berhasil diusir dari zona multiplisitas, dalam derajat apa narasi-narasi kecil berhasil membebaskan diri dari belenggu metanarasi? Jawabnya: universalitas berhasil diusir *sejauh ia diintrodusir ke dalam multiplisitas*. Telah kita lihat bahwa *oto-referensialitas* merupakan ciri dasar setiap permainan bahasa, bahwa aturan permainan bahasa tidak dipostulatkan eksistensinya secara eksternal melainkan ditemukan di dalam gerak permainan itu sendiri. Dan perlu kita ingat bahwa tujuan permainan bahasa bagi Lyotard bukanlah "kemenangan" alias konsensus melainkan *kebaruan paralogis* (bukan kebaruan yang merupakan sintesa utuh melainkan senantiasa tercerai-berai). Jika tujuan permainan bahasa bukanlah "kemenangan" dan apa yang ditemukan sepanjang aktivitas permainan adalah "kebaruan" maka apa yang terjadi dalam keseluruhan proses permainan bahasa Lyotardian tak lain adalah *penciptaan regulasi tanpa akhir*. Dengan kata lain, apa yang dihasilkan oleh setiap permainan bahasa adalah *kreasi universalitas secara eksesif*. Narasi kecil tak pelak lagi merupakan gerak lompatan dari satu "metanarasi" menuju "metanarasi" lain. Dan *hanya dalam gerakan tanpa henti inilah narasi kecil ada*. Kita dapat menyimpulkan demikian karena paralogi sendiri (yang tentu saja bukanlah sebuah monolog) niscaya mengandaikan adanya dua *posisi naratif* yang berbeda yang ketika bertemu dalam tataran disensus dari proses paralogis akan menghasilkan suatu *meta-posisi* yang tak lain merupakan narasi juga, dengan kata lain suatu "metanarasi relatif". Metanarasi relatif ini tak akan menjadi metanarasi yang absolut karena proses paralogis, yang menjadi prakondisi setiap narasi, akan terus berlanjut. Dengan demikian, apa yang terjadi adalah proses penciptaan berbagai meta-posisi naratif (alias regulasi) secara tanpa akhir, sebuah proses yang menopang eksistensi dari narasi kecil atau permainan bahasa itu sendiri persis karena, seperti kata Lyotard sendiri, regulasi merupakan *syarat kemungkinan* dari setiap permainan.

Apa yang tertanam dalam lubuk jantung setiap permainan bahasa, terlepas dari segala glorifikasi tentang *avant-gardisme* yang liar, adalah suatu *kengerian terhadap anarkhisme*. Apa yang paling tak bisa

ditolerir oleh permainan bahasa adalah ketiadaan aturan (alias "metanarasi relatif") sebab pada yang terakhir itulah terletak prakondisi yang memungkinkan keberadaannya. Jadi apa yang ditakutkan adalah sebuah situasi *kekosongan—kekosongan takhta sang Ayah,* para psikoanalis akan menyebutnya. Kekosongan ini dialami di dalam masing-masing lingkup permainan bahasa sebagai suatu *kekurangan* (*lack*), yakni kondisi kurang akan aturan final (atau "metanarasi" dalam *sense* Lyotard). Dengan lain perkataan, kekurangan ini bersifat *konstitutif* terhadap setiap permainan bahasa. Kekurangan ini pulalah yang membuat permainan bahasa niscaya bersifat *eksesif;* kekurangan ini pulalah yang menjadi alasan mengapa terproduksi "metanarasi relatif" secara berlebih. Lantas apakah dengan demikian metanarasi dalam pengertian Lyotard menjadi tak ada? Metanarasi ini ada sebagai *model* di dalam setiap narasi kecil, sebagai model yang niscaya tak pernah terealisasikan secara penuh. Jadi dapat dikatakan bahwa permainan bahasa bekerja melalui suatu *hukum representasi*: dengan aspirasi tentang metanarasi yang konstituf dalam eksistensinya (alias dengan suatu *kekurangan akan model* yang mengeram pada jantung keberadaannya), setiap permainan bahasa bergerak memproduksi pelbagai "metanarasi relatif" tanpa dapat memproduksi secara utuh suatu metanarasi absolut.

Kini kita dapat membaca problem ini dalam terang analisis kita sebelumnya, yakni soal tegangan antara imanensi dan transendensi dalam posmodernisme. Jika afirmasi yang diupayakan posmodernisme atas imanensi selalu mengintrodusir kembali transendensi, maka ada sesuatu yang bermasalah dengan jenis imanensi tersebut. Dan kini kita tahu apa yang bermasalah dalam imanensi tersebut adalah bahwa ia, sebagaimana permainan bahasa, merupakan imanensi yang dicirikan oleh suatu *kekurangan akan transendensi absolut*, dengan kata lain, imanensi yang mengintrodusir ke dalam dirinya suatu transendensi relatif, suatu *gerak transendensiasi menuju transendensi absolut yang tak pernah sampai*. Dan seperti telah kita lihat tadi, imanensi yang diletakkan pada aras yang sama dengan transendensi hanya akan membuat imanensi menjadi relatif. Ciri relatif atau non-absolut dari imanensi posmodern inilah yang membuat posmodernisme senantiasa dihantui oleh arwah transendensi, oleh suatu X yang tak ternamai, oleh sebentuk "Allah yang tak diketahui" (*Deus absconditus*).

Satu-satunya sumbangan posmodernisme Lyotard bagi filsafat tak lain lagi adalah ini: posmodernisme telah menunjukkan, melalui kegagalannya sendiri, bahwa imanensi yang diafirmasi melalui kekurangan hanya akan menghadirkan kembali transendensi sedemikian sehingga apa yang tersisa hanyalah imanensi yang tanggung dan cacat. Mewarisi posmodernisme sama artinya dengan memahami situasi ini. Dan itu artinya kita mesti menyudahi kekeliruan posmodernisme ini. Maka *mewarisi posmodernisme adalah menyudahi posmodernisme*. Tak kurang. Tak lebih.

B. Via Positiva

Dalam sub-BAB ini, kita akan menjadi saksi dari sebuah upaya kritik atau distansiasi terhadap Hegel, bahkan dalam versi yang sublimnya, yakni tafsiran Hyppolite. Para filsuf yang dibahas berikut ini sama-sama menyadari adanya sesuatu yang bermasalah dalam primasi negativitas (interpelasi dalam Althusser, represi dalam Foucault, kekurangan dalam Deleuze). Secara umum, mereka berupaya melepaskan visi imanensi dari negativitas, walaupun mereka sendiri pada awalnya masih terbenam dalam kategori yang hendak dikritik tersebut. Dalam arti ini, mereka menolak untuk tunduk dalam konsepsi imanensi model Hyppolite. Apa yang mereka angkat, konsekuensinya, adalah ciri positif dan produktif dari imanensi.

I. Althusser, Foucault dan Pencarian akan Subyektivasi Imanen

Tahun 60-an abad yang lalu—sebuah dekade yang bersifat formatif terhadap orientasi filsafat Prancis selanjutnya—dikenal sebagai periode desentralisasi subyek. Apa yang disebut-sebut sebagai "strukturalisme" menandai upaya kolektif untuk menumbangkan subyek, *sejauh subyek dimengerti sebagai manusia*.[194] Fenomena ini mesti dipahami sebagai konsekuensi dari proyek *anti-humanisme* yang dipegang teguh oleh para filsuf Prancis sesudah Kojéve dan Sartre. Sementara kedua filsuf yang disebut terakhir ini berhenti pada glorifikasi atas subyek manusia, mereka yang datang dari generasi sesudahnya melihat adanya celah bagi sebuah kritik atas humanisme sebagai metafisika—sesuatu yang diprovokasi juga oleh posisi anti-humanis Heidegger dalam *Letter on Humanism* yang mengkritik eksistensialisme humanis *à la* Sartre. Maka dimulailah proses *decentering* terhadap subyek (manusia) dalam sejarah filsafat Prancis kontemporer.

Namun proses ini bukannya tanpa masalah. Jika kategori subyek (karena dianggap berafiliasi dengan humanisme) ditolak, bagaimanakah emansipasi dimungkinkan? Tema subyektivasi atau proses formasi subyek memang merupakan sesuatu yang diangkat *hanya untuk dikritik* dalam Althusser (interpelasi subyek sebagai manifestasi aparatus ideologis negara belaka) dan Foucault (subyek yang dibentuk dengan cara dipatuhkan melalui hukuman atas tubuh), akan tetapi bagaimana kedua filsuf tersebut—yang jelas-jelas berkonsentrasi pada persoalan politik—mampu menyajikan sebuah kemungkinan bagi pembebasan? Jawabnya: mereka mengupayakan juga suatu teori

194. Vincent Descombes menggambarkan semangat zaman kala itu: "Not man, but structures is decisive! Man is nothing!" Vincent Descombes, *Modern French Philosophy, Op.Cit.,* hlm. 105.

tentang subyektivasi yang non-ideologis, seperti *care of the self* dalam Foucault. Inilah dua langkah yang ditempuh Althusser dan Foucault: pertama-tama menghadirkan teori subyektivasi untuk kemudian dikritik habis-habisan, lantas mempresentasikan konsep subyektivasi yang lebih positif.

Apa kaitan antara subyektivasi ini dengan imanensi? Melalui paparan berikut ini kita akan melihat bahwa konsep subyektivasi ideologis dikritik oleh kedua filsuf tersebut *dengan alasan bahwa subyektivasi ini bertumpu pada logika negatif,* atau dalam bahasa kita, bertumpu pada transendensi, sementara konsep subyektivasi yang lain mereka angkat dan setujui sebab melibatkan subyektivasi-*diri* (baca: oleh diri sendiri) tanpa melibatkan *mediasi* oleh sejenis negativitas (entah itu yang-lain, eksternalitas, maupun internalisasi hukum simbolik).

1. Althusser

1.1. Overdeterminasi sebagai Modus Imanensi

Proyek yang dikejar oleh Althusser sejak awal hingga akhirnya tak pelak lagi adalah suatu *purifikasi Marx dari Hegel.* Ini terkait dengan keseluruhan bangunan argumentasi yang ia susun. Motif purifikasi inilah yang menjelaskan mengapa Althusser menekankan adanya suatu "patahan epistemologis" (*coupure epistémologique*) yang membelah periode pemikiran Marx muda yang masih Hegelian dan Marx tua yang non-Hegelian sambil menyatakan bahwa pada pemikiran Marx tua-lah Marxisme sebagai sains yang otentik didasarkan.[195] De-Hegelianisasi ini terwujud salah satunya melalui konsep *overdeterminasi.*

195. "The question of Marxist philosophy and of its specifity with respect to Marx's Early Works necessarily implied the question of Marx's relation to the philosophies he had espoused or traversed, those of Hegel and Feuerbach, and therefore the question of where he differed with them." Louis Althusser, *For Marx* diterjemahkan oleh Ben Brewster (London: Verso), 1997, hlm. 31. Tentang peralihan Marx dari Hegel ke visi materialisnya sendiri, lih. Louis Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings* diterjemahkan oleh GM Goshgarian (London: Verso), 2003, hlm. 231.

Jika Marx berbicara dengan bahasa yang seolah-olah Hegelian seperti "kontradiksi" dan "negasi", bagi Althusser, arti dari term-term tersebut sepenuhnya berbeda dari yang digunakan oleh Hegel sendiri.[196] Ketika Marx berbicara tentang kontradiksi, apa yang ia maksudkan sesungguhnya bukanlah kontradiksi Hegelian melainkan sesuatu yang lebih mendasar. Sesuatu itulah yang disebut Althusser sebagai overdeterminasi (*surdétermination*), yakni relasi yang menyusun sebuah level di mana yang mendeterminasi adalah juga terdeterminasi sedemikian sehingga kontradiksi hanyalah *efek samping* dari mekanisme ini.[197] Apa yang hendak ditolak oleh Althusser di sini tak lain adalah negativitas teleologis *à la* Hegel. Bagi Althusser, tak pernah ada suatu mekanisme penyebaban yang ditopang oleh negativitas dan bergerak secara linear berdasarkan teleologi internal tertentu. Inilah juga yang menjelaskan mengapa bagi Althusser, "Marxisme bukanlah suatu historisisme".[198] Dengan kata lain, tak ada "keniscayaan historis" bahwa tatanan komunis dunia akan terwujud. Keniscayaan macam itu hanyalah bagian dari ilusi historisis Hegelian tentang "nalar dalam sejarah". Sebuah term atau entitas tidak sekedar "bergerak menuju kebalikannya" (dari A ke non-A) melainkan distruktur oleh suatu ranah overdeterminasi di mana "bukan hanya *term*-nya yang berubah, *relasinya itu sendiri* juga demikian"[199] sementara dalam Hegel hanya termnya yang berubah (A ke non-A) sementara relasinya, yakni *negasi,* tetap. Alasan mengapa dalam Hegel relasi selalu berarti negasi adalah karena positivitas dalam Hegel tak lain adalah negasi atas negasi; positivitas sebagai spesies tertentu dari negasi—inilah yang mengizinkan corak sirkuler dari Sistemnya dan tak adanya titik mula yang *ex nihilo*[200].

196. "To be clear, this means that *basic structures of the Hegelian* dialectic such as negation, […] contradiction, etc., *have for Marx (in so far as he takes them over, and he takes over by no means all of them) a structure different from the structure they have for Hegel.*" Louis Althusser, *For Marx, Op.Cit.*, hlm. 93-94.

197. *Ibid.,* hlm. 101.

198. Lih. misalnya Louis Althusser dan Étienne Balibar, *Reading Capital* diterjemahkan oleh Ben Brewster (London: Verso), 1979, hlm. 143 di mana Althusser menyatakan bahwa historisisme adalah sesuatu yang "asing terhadap problematika Marx."

199. Louis Althusser, *For Marx, Op.Cit.*, hlm. 111.

200. Lih. penjelasan Hyppolite—tentang bagaimana mediasi *sudah* berjalan bahkan pada momen Ada murni (*reines Sein*) pada awal buku *Ilmu Logika* yang tak lain ialah

Melihat corak homogen dari konsep relasi Hegel tersebut, jadi masuk akal tatkala Althusser menyebut adanya suatu corak sinambung (*continuous*) yang inheren dalam filsafat Hegel, bahkan pada termnya *Aufhebung* atau sublasi.[201] Pelampauan dialektis Hegelian selalu membawa serta elemen yang diatasinya, contohnya konsep "luas" sebagai sublasi niscaya membawa konsep "panjang" dan "lebar" ke dalam dirinya. Oleh karena itu, adalah tak mungkin bagi Hegel untuk berpikir tentang suatu patahan radikal (*radical break*); konsep *break* jelas eksternal terhadap pemikiran Hegel. Dengan pengandaian pada kesinambungan total ini, historisisme makin tak terhindarkan dalam Hegel sebab historisisme lah yang melandasi gerak teleologis menuju suatu masa depan yang merupakan momen *Aufehbung* yang-akan-datang yang melingkupi seluruh momen kini dan lalu—dengan kata lain, suatu gerak yang terjadi dalam ranah yang sinambung.

Melihat konfigurasi tersebut, jadi masuk akal pula mengapa Althusser begitu menekankan konsep "patahan" yang terjadi dalam pemikiran Marx. Penekanan ini, seperti telah kita lihat, merupakan bagian dari proses purifikasi Marx dari Hegel. Dan telah kita lihat pula bahwa proses tersebut juga dijalankan melalui konsep overdeterminasi yang menghindar dari kategori negatif. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa overdeterminasi adalah modus imanensi, sejauh negasi bagi Althusser selalu berciri transenden.[202] Lebih lanjut, oleh karena overdeterminasi—sebagai modus yang melaluinya imanensi ditegakkan—adalah de-Hegelianisasi, maka purifikasi Marx dari Hegel adalah juga *purifikasi imanensi dari transendensi*.

Persoalan yang dihadapi Althusser kemudian ialah menjelaskan munculnya subyek dalam tatanan borjuis. Bagaimana overdeterminasi yang mencirikan infrastruktur dan mewujudkan—secara overdeterminatif—supra-struktur dapat memproduksikan subyek borjuis? Pertanyaan soal subyektivasi ini dijawab Althusser dengan

asal-mula Sistem—dalam Jean Hyppolite, *Logic and Existence, Op.Cit.*, hlm. 68-69.

201. Lih. Louis Althusser, *For Marx, Op.Cit.*, hlm. 77.

202. "[…] dengan bangkitnya kaum borjuis, gagasan 'transendensi' dalam filsafat Hegelian, menerima fungsi baru: dengan kategori sama, namun 'dikemas' dalam selubung 'negasi atas negasi'." Louis Althusser, *Tentang Ideologi* diterjemahkan oleh Olsy Vinoli Arnof (Yogyakarta: Jalasutra), 2004, hlm. 80.

menafsirkan ulang konsep supra-struktur (*Überbau*) Marx.

1.2. Subyektivasi Negatif, atau Interpelasi Ideologis

Interpretasi ulang Althusser atas konsep supra-struktur mendapatkan konteksnya pada pemikiran tentang cara kapitalisme untuk melanggengkan dirinya. Cara yang dimaksud adalah persoalan *reproduksi atas kondisi produksi*.[203] Untuk memastikan kelanggengan dirinya masyarakat borjuis tidak hanya mereproduksi obyek-obyek konsumsi melainkan juga mereproduksi syarat-syarat dari proses produksi atas obyek-obyek itu sendiri. Para pemodal tidak hanya mereproduksi produk material saja, ia juga mereproduksi *ketaatan* para buruh terhadap pabriknya. Pada aras reproduksi yang terakhir itulah Althusser memperkenalkan distingsi termasyhurnya tentang aparatus represif negara (*repressive state apparatuses*) dan aparatus ideologis negara (*ideological state apparatuses*).[204]

Yang dimaksud dengan aparatus represif negara ialah segala bentuk struktur obyektif negara yang melaksanakan fungsinya melanggengkan negara *melalui kekerasan,* seperti polisi yang menembak maling untuk menegakkan hukum negara. Bentuk konkret dari aparatus ini misalnya pemerintah, kepolisian, militer dan lain sebagainya. Jenis aparatus yang kedua tidak sekasat-mata yang pertama. Aparatus ideologis negara ialah segala struktur obyektif dari kepublikan yang melaksanakan fungsinya *melalui internalisasi tanpa kekerasan*. Althusser memberikan banyak contoh dari aparatus ini: segala bentuk institusi agama, pendidikan, keluarga, partai, pers dan kebudayaan secara luas. Perbedaan utama antara kedua jenis aparatus itu, dengan demikian, ialah *cara* yang melaluinya *status quo* dijaga: aparatus represif berjalan dengan "melalui kekerasan" dan aparatus ideologis bekerja dengan "melalui ideologi".[205]

Lantas bagaimana cara halus, cara ideologis, itu terejawantah? Dengan pertanyaan ini kita memasuki jantung teori Althusser tentang

203. *Ibid.,* hlm. 4.

204. Lih. Louis Althusser, *Ideologi dan Aparatus Negara Ideologis* dalam *ibid.*, hlm. 19-20.

205. *Ibid.,* hlm. 21.

subyektivasi. Althusser mengatakan bahwa apa yang dilakukan oleh ideologi adalah "memanggil" dan "memfungsikan kategori subyek."[206] "Panggilan" inilah yang disebut sebagai interpelasi (*interpelation*). Mekanisme ini dapat mengambil wujudnya yang paling sederhana, yaitu ketika seseorang memanggil orang lain di jalan, "Hei!"—pada detik itulah, interpelasi ideologis telah terjadi. Mengapa demikian? Karena panggilan tersebut telah selalu mensyaratkan pemahaman bahwa orang yang dipanggil itu, misalnya, memiliki bahasa yang sama, memiliki kepentingan yang terkait dan seterusnya. Artinya, panggilan sesederhana apapun telah selalu mensyaratkan proses predikasi atau pensifatan atas yang dipanggil yang berjalan melalui kategori bepikir tertentu, melalui ideologi tertentu. Panggilan atau interpelasi ideologis ini juga mengkonstitusikan orang yang dipanggil itu *sebagai subyek*. Dan bagi Althusser, "individu telah selalu menjadi subyek, bahkan ketika ia belum lahir"[207] sebab tatkala seorang bayi belum dilahirkan, keluarganya telah menciptakan suatu konfigurasi tertentu tentang apa yang diharapkan sebagaimana layaknya keluarga "normal" dan persis ketika bayi tersebut dilahirkan interpelasi juga berjalan melalui penamaan atasnya.

Althusser sadar bahwa ada sesuatu yang *teologis* dalam proses interpelasi ini—itulah kenapa ia memberikan alusi tentang Abraham yang dipanggil Tuhan dan menjawab: "Ya; inilah saya"[208] (*hinneni*). Warna teologis ini dipekatkan lagi oleh fakta bahwa interpelasi selalu terjadi melalui mediasi figur yang-lain, entah itu orang tua, guru agama, ataupun moral yang telah *diinternalisasikan* pada subyek. Dengan kata lain, terdapat suatu *eksternalitas* yang eksis independen dari subyek yang melaluinya subyek tersebut dikonstitusikan. Pada kasus moral yang telah internal pada subyek, eksternalitas ini tetap eksis sebab ia hadir di dalam subyek sebagai sesuatu yang di luar (kendali) subyek, seperti misalnya rasa bersalah. Eksternalitas yang independen inilah noktah transendensi yang meresapi momen interpelasi. Subyektivasi, dengan demikian, adalah proses introyeksi transendensi terhadap imanensi.

206. *Ibid.,* hlm. 51.
207. *Ibid.,* hlm. 53.
208. *Ibid.*, hlm. 55

Lantas bagaimanakah cara untuk keluar dari penjara interpelasi ini? Itulah pertanyaan yang membimbing Althusser dan nantinya juga*, mutatis mutandis,* Foucault yang mencirikan kekuasaan (*power*) sebagai sesuatu yang "hadir di mana-mana". Althusser sendiri mengupayakan jalan keluar tersebut melalui konsepnya tentang *sains* atau ilmu pengetahuan, dalam kontradistingsinya dengan ideologi. Bagi Althusser, adalah benar bahwa, dalam perspektif subyek itu sendiri, "tak ada sesuatu apa pun yang berada di luar ideologi", namun adalah juga benar bahwa "pada saat yang sama, tidak ada sesuatu apa pun yang berada di dalam ideologi" sejauh dilihat dari perspektif *sains*.[209] Namun apa itu sains?

1.3. Mengatasi Negativitas melalui Marxisme sebagai Sains Imanensi

Althusser mengupayakan suatu transformasi atas filsafat dari kondisinya yang terkontaminasi ideologi menjadi "disiplin saintifik".[210] Menurut Brewster, penerjemah karya-karya Althusser, apa yang membedakan sains dari ideologi adalah, di satu sisi, ideologi eksis sebagai pandangan-dunia (praktiko-sosial) yang kerapkali tak disadari sementara, di sisi lain, sains eksis melalui patahan epistemologis atas ideologi (walaupaun ideologi masih eksis pada era saintifik) dan dicirikan dengan sifat teoretik.[211] Dalam arti inilah corak saintifik dari Marxisme diperlawankan Althusser dari corak argumen sosialis yang masih utopis dan, oleh karenanya, masih ideologis.[212] Dengan demikian, tugas sains adalah melakukan *distansiasi semaksimal mungkin* terhadap ideologi, menghadapi kenyataan bahwa kita tak pernah dapat sepenuhnya lepas dari ideologi. Upaya ini Althusser realisasikan melalui pembacaan ulang atas pemikiran Marx sedemikian sehingga me-

209. *Ibid.,* hlm. 52.
210. Lih. Louis Althusser, *Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists, and Other Essays* diedit oleh Gregory Elliot (London:Verso), 1990, hlm. 10.
211. Lih. *glossary* yang dibuat Brewster, dan telah dikonfirmasi Althusser, dalam Louis Althusser dan Étienne Balibar, *Reading Capital, Op.Cit.*, hlm. 314.
212. Louis Althusser, *Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists, and Other Essays Op.Cit.*, hlm. 3.

nampaklah apa yang ia sebut sebagai "sains Marxis" yang mencakup dua domain, yakni *materialisme historis* dan *materialisme dialektis.*[213]

Perbedaan antara materialisme historis (yang sering juga disebut Althusser sebagai "sains Marxis tentang sejarah") dan materialisme dialektis (yang juga disebut sebagai "filsafat Marxis")[214] meletak pada obyeknya.[215] Obyek materialisme historis, sebagai sains tentang sejarah, mencakup *mode produksi* dan transformasi atasnya yang tergelar secara historis, sementara obyek materialisme dialektis adalah produksi pengetahuan. Karena obyek analisis materialisme dialektis ialah gagasan, maka ia merupakan bidang kajian yang bertujuan untuk membersihkan sains dari ideologi.[216] Sementara materialisme historis membantu membuang ideologi borjuis dengan menyediakan analisis tentang mode produksi dan reproduksi kapital yang konkret dalam sejarah. Jika materialisme historis adalah sains tentang konstelasi sosio-historis konkret, maka materialisme dialektis merupakan sebuah praktik berfilsafat yang bertujuan membongkar kedok ideologis pada tataran teoretik. Maka Althusser menulis: "Di jantung teori Marxis, terdapat sebuah sains" dan "sebuah praktek berfilsafat (yang baru)."[217] Dengan kata lain, baik materialisme historis maupun dialektis sama-sama hendak memperjuangkan pembebasan dari ideologi, hanya saja yang pertama bekerja pada aras non-teoretik sementara yang kedua sebaliknya.

Sampai di sini kita dapat mengatakan bahwa sains Marxis (dalam kedua bentuknya) merupakan suatu sains tentang imanensi. Alasannya adalah karena apa yang ditolak oleh keduanya ialah ideologi yang, seperti telah kita lihat, tak lain merupakan suatu internalisasi transendensi (melalui interpelasi yang mengambil medium yang-lain).

---

213. *Ibid.,* hlm. 19.

214. Lih. Louis Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings, Op.Cit.,* hlm. 11.

215. Louis Althusser, *Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists, and Other Essays Op.Cit.*, hlm. 8.

216. "[…] *raison d'être* of the dialectical materialism was precisely to furnish principles that enable us to distinguish ideology from science, thus to unearth the traps of ideology, in interpretations of historical materialism as well." *Ibid.,* hlm. 13.

217. Louis Althusser, *Filsafat sebagai Senjata Revolusi* diedit oleh Darmawan (Yogyakarta: Resist Book), 2007, hlm. 74.

Dan Althusser tak pernah ragu-ragu untuk mengkritik transendensi yang baginya "hanyalah *nama filsafat* untuk *kemerdekaan borjuis*."[218] Persoalan apakah sains tersebut berhasil sebagai sains imanensi, kita masih mungkin meragukan itu. Apalagi tatkala Althusser kembali pada kategori "perjuangan kelas" dan menulis bahwa "sejarah sesungguhnya tidak memiliki Subyek, melainkan sebuah *motor*: yakni perjuangan kelas belaka."[219] Dengan kembali pada konsep kelas—yang mau tak mau terkonstitusi melalui *subyektivasi* (yang, telah kita lihat, merupakan hasil interpelasi ideologis, atau dengan kata lain, hasil internalisasi transendensi)—Althusser terjebak pada tradisi filsafat transendensi yang ia kritik sendiri. Dengan demikian, *subyektivasi imanen* (subyektivasi oleh diri sendiri dan bukan hasil internalisasi transendensi) tetaplah merupakan ideal yang belum sepenuhnya direalisasikan Althusser. Itulah sebabnya Badiou dapat memperlihatkan adanya suatu misteri yang tak terpecahkan (*enigma*) oleh Althusser, yakni: "mungkinkah memikirkan *subyektivitas tanpa subyek*?"[220]

2. Foucault

2.1. Orthopedi, atau Subyektivasi Negatif melalui Pengetahuan

Dalam sebuah ilustrasi pada buku *Discipline and Punish,* Foucault memperlihatkan sebatang pohon bengkok yang diikat pada tiang lurus dengan tujuan *meluruskan apa yang bengkok* pada pohon tersebut. Pada penjelasan atas ilustrasi tersebut, orthopedi disebut sebagai ilmu untuk mengoreksi kesalahan bentuk pada tubuh anak-anak. Apa peran orthopedi dalam pemikiran Foucault? Kita akan melihat bahwa dari awal hingga *Discipline and Punish,* orthopedi merupakan logika yang hendak dibongkar oleh Foucault dalam teks-teks sejarah yang dibacanya.

Dalam karya *The Birth of The Clinic* yang terbit di tahun 1963,

218. Louis Althusser, *Tentang Ideologi, Op.Cit.*, hlm. 80.
219. *Ibid.*, hlm. 147.
220. Alain Badiou, *Metapolitics* diterjemahkan oleh Jason Barker (London: Verso), 2005, hlm. 64.

misalnya, kita dapat melihat konsep "tatapan medis" (*medical gaze*) sebagai korelat dari teknik orthopedi. Melalui tatapan medis dari seorang dokter yang menguasai piranti epistemik tertentu, yang bekerja melalui formasi diskursif tertentu, terkonstitusikanlah identitas sang pasien sebagai sang pasien, yakni sebagai subyek sejauh ia secara sekaligus merupakan obyek sains.[221] Korelasi dengan orthopedi nampak melalui cara di mana tatapan medis bekerja dengan formasi obyek diskursif—sang pasien—berdasarkan otoritas pembatasan dan spesifikasi yang mengimposisikan suatu pengetahuan kepada obyeknya[222], atau dengan kata lain, suatu imposisi tentang apa yang "lurus" dan ideal pada sesuatu yang (dicurigai) "bengkok".

Orthopedi, dengan demikian, merupakan subyektivasi yang berproses melalui formasi diskursif tertentu, melalui pengetahuan tertentu, dan mengangkat subyek *sejauh sebagai obyek* bagi pengetahuan tersebut. Ini tak pelak lagi adalah suatu mekanisme negatif—tidak hanya karena ia datang dari sesuatu yang transenden terhadap si "subyek", melainkan juga karena ia diintroyeksikan *ke dalam* subyek sedemikian sehingga ia tetap menjadi obyek dalam perannya sebagai subyek. Oleh karena subyektivasi bekerja melalui skema epistemik, maka kita jadi paham ketika Foucault mengatakan bahwa manusia adalah temuan yang cukup baru dan akan segera berakhir, terhapus, "seperti seraut wajah yang tenggelam pada pasir di tengah lautan."[223] Manusia adalah temuan yang relatif baru dan akan lenyap di kemudian hari sebab ia pertama-tama adalah konstruksi epistemik tentang subyek yang merentang dalam sejarah pengetahuan.

Logika orthopedi inilah yang terangkum dalam apa yang disebut Foucault sebagai *disiplin,* yakni metode kontrol atas fungsi tubuh yang dipertahankan demi suatu dwifungsi: kepatuhan (*docility*) dan ke-

---

221. Lh. Michel Foucault, *The Birth of The Clinic: An Archaeology of Medical Perception* diterjemahkan oleh AM Sheridan Smith (London: Tavistok Publications), 1973, hlm. 197.
222. Lih. penjelasan tentang formasi obyek diskursif ini dalam Michel Foucault, *The Arcaeology of Knowledge* diterjemahkan oleh AM Sheridan Smith (London: Tavistok Publications), 1972, hlm. 44.
223. Michel Foucault, *The Order of Things* diterjemahkan oleh AM Sheridan Smith (London: Tavistok Publications), 1970, hlm. 387.

gunaan (*utility*).[224] Pada tahap ini—fase *Discipline and Punish*—Foucault tak lagi menyatakan bahwa disiplin berjalan melalui formasi diskursif melainkan melalui relasi kuasa yang meresapi ranah sosial dan individual. Dengan kata lain, instansi yang memegang fungsi subyektivasi bukan lagi pengetahuan melainkan kekuasaan. Dan kekuasaan ini bekerja, pertama-tama, melalui pengaturan ulang atas *ruang*. Foucault memberikan ilustrasi tentang kuasa melalui ruang ini.[225] Pada akhir abad ke-16 di Eropa, ketika wabah tengah menghunjam sebuah kota, apa yang akan dilakukan pertama kali oleh administrasi kota itu ialah partisi atas ruang, yakni mulai dari isolasi kota dari distrik di sekitarnya hingga pelarangan atas penduduk untuk keluar dari rumah mereka. Seluruh suplai bahan vital diatur oleh sekelompok penjaga yang juga memonitor jika terjadi pelintasan ruang. Model ruang macam inilah yang disebut Foucault sebagai ruang yang membeku (*frozen space*) di mana semua orang diam pada tempatnya, "inspeksi berjalan tanpa henti" dan "tatapan waspada di mana-mana."[226]

Redistribusi ruang oleh kekuasaan inilah yang terejawantah dalam ekonomi umum *panoptisisme*. Pada konteks ini, tatapan *tidak niscaya* merupakan instrumen dari yang menguasai; ia juga menjadi sumber ketundukan-diri. Foucault menunjukkan ini melalui analisa atas *panoptikon*, sebuah konsep arsitektur dari Jeremy Bentham tentang penjara yang tersusun oleh sel-sel yang melingkari sebuah menara pengawas tunggal yang tinggi dan dapat mengobservasi seluruh aktivitas dalam tiap sel. Menurut konsepnya, penjara ini didesain agar dapat menyajikan pengawasan total (*total surveillance*) atas perilaku tahanan untuk kemudian mereformasi tingkah-laku para tahanan tersebut. Jadi, di satu pihak, sang direktur di menara pengawas memiliki visibilitas absolut atas seluruh tahanan tanpa terlihat sementara, di pihak lain, para tahanan tak dapat melihat apapun yang terjadi dalam menara pengawas dan terekspos secara total terhadap tatapan dari menara sentral. Dalam arti apa, pada kasus para tahanan ini, melihat berarti dikuasai? Memang, para tahanan yang terkuasai itu tak dapat

224. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of The Prison* diterjemahkan oleh Alan Sheridan (London: Penguin Books), 1991, hlm. 137.
225. *Ibid.,* hlm. 195.
226. *Ibid.*

melihat apa yang terjadi, atau siapa yang sedang berada, di dalam menara pengawas dan ketakterlihatan (*invisibility*) ini merupakan "jaminan bagi tatanan."[227] Namun apakah ini berarti mereka tak dapat melihat sesuatu pun? Mereka melihat sesuatu: menara akbar yang mereka tahu tengah mengobservasi mereka. Dengan kata lain, *mereka melihat suatu penglihatan yang tak terlihat yang sedang diarahkan kepada mereka*. "Penglihatan yang tak terlihat" yang bersumber pada menara pusat itu dapat mereka "lihat" persis karena mereka tidak melihatnya; efek kekuasaan justru menjadi optimal pada saat mereka yang dikuasai tak pernah sungguh tahu apakah mereka sedang dikuasai atau tidak. Itulah sebab kenapa pengawasan absolut selalu merupakan pengawasan-diri, kenapa penglihatan yang tak terlihat itu dapat memaksa para tahanan untuk akhirnya pasrah pada tatapan itu dan menertibkan dirinya.

Pelajaran yang dapat ditarik dari panoptikon ialah bahwa kekuasaan merupakan sesuatu yang anonim, *impersonal*. Seorang gadis kecil, turis, pelajar yang berdarmawisata, siapapun, dapat masuk ke dalam menara pusat, menyalakan lampu, dan dimulailah mekanisme kontrol absolut itu. Panoptikon men-disindividualisasi kekuasaan sedemikian sehingga ia dapat bekerja secara otomatis tanpa dijaga oleh *seorangpun* (misalnya ketika lampu menara menyala karena para sipir lupa mematikan lampu).[228] Logika orthopedik dari panoptikon tampak melalui peran *reformatoris*-nya: koreksi atas perilaku para tahanan melalui *internalisasi* nilai yang digiring oleh rasa terus-menerus diawasi.[229] Logika inilah yang membuahkan hasilnya, pada suatu hari di pertengahan abad ke-19, di panti reformatoris Mettray tatkala seorang bocah berkata, seraya terbaring sekarat: "Betapa menyedihkan saya meninggalkan koloni begitu cepat".[230] Pada saat itulah, kata Foucault, terlahir seorang "syuhada" panti reformatoris—ia yang telah menginternalisasikan nilai rasa sakit (negativitas) sedemikian rupa sehingga terasa sebagai sesuatu yang mulia dan membahagiakan.

227. *Ibid.,* hlm. 200.
228. *Ibid.,* hlm. 202.
229. *Ibid.,* hlm. 203.
230. *Ibid.,* hlm. 293.

2.2. Melampaui Represi: Subyektivasi melalui Diri Sendiri

Dengan terbitnya *History of Sexuality,* Foucault menetapkan arah analisis yang baru. Ia menolak untuk berhenti pada eksposisi tentang kekuasaan sebagai suatu mekanisme internalisasi dan represi serta menyingkapkan segi *positif dan produktif* dari kekuasaan. Melalui buku tersebut, Foucault hendak menunjukkan bahwa kekuasaan bukanlah suatu operasi *negatif* seraya menolak visi Lacanian bahwa hasrat adalah apa yang direpresi.[231] Peralihan ini barangkali juga disebabkan oleh penerbitan buku *Anti-Oedipus* di tahun 1972 oleh karibnya, Deleuze, yang memulai kampanye melawan psikoanalisis Lacanian yang dibayang-bayangi oleh logika Hegelian tentang negativitas yang konstitutif dalam hasrat.[232] Dalam kerangka imanensi-transendensi, peralihan ini dapat juga dilihat sebagai peralihan dari transendensi (kekuasaan bekerja secara negatif) ke imanensi (kekuasaan bekerja secara produktif). Kita akan melihat ini di dalam paparan Foucault.

Apa yang hendak ditolak Foucault dalam wacana tentang relasi antara kuasa dan hasrat adalah konsep *represi* dan *hukum* yang dianggap konstitutif terhadap hasrat.[233] Foucault menyebut lima logika yang bertumpu pada kedua konsep tersebut dan berjalan dalam sejarah ilmu pengetahuan di Barat.[234] Pertama, relasi kekuasaan dan hasrat selalu dipandang negatif: di mana ada kuasa, di situ hasrat terrepresi—dengan demikian, terjebak dalam skema umum tentang batas dan kekurangan. Kedua, asumsi bahwa kekuasaan bekerja melalui regulasi atau pengaturan atas hasrat. Ketiga, bahwa kekuasaan mengatur hasrat melalui pelarangan (*prohibition*) dalam bentuk tabu. Keem-

231. Michel Foucault, *History of Sexuality Volume I: An Introduction* diterjemahkan oleh Robert Hurley (London:Allen Lane), 1979, hlm. 12.

232. Dalam surat di tahun 1977 yang dititipkan Deleuze pada François Ewald untuk diberikan pada Foucault, Deleuze mencatat bahwa dalam sebuah pertemuan antara Foucault dan dirinya, Foucault berkata bahwa ia hendak menghindari term "hasrat" karena formula "hasrat = kekurangan" atau "hasrat adalah apa yang direpresi" (*desire is the repressed*) telah melekat di kepala banyak intelektual. Gilles Deleuze, *Desire and Pleasure* diterjemahkan oleh Melissa McMahon, diunduh dari http://slash.autonomedia.org/article.pl?sid=02/11/18/1910227.

233. Michel Foucault, *History of Sexuality Vol I, Op.Cit.*, hlm. 82.

234. Lih. *Ibid.*, hlm. 82-83.

pat, bahwa kekuasaan menegaskan dirinya melalui mekanisme sensor atas hasrat. Kelima, bahwa kekuasaan dijalankan dengan cara yang sama pada setiap tatanan. Dua hal umum yang ditarik Foucault dari logika macam itu ialah bahwa kekuasaan itu pada dasarnya bersifat negatif (bekerja melalui pembatasan) dan bersifat *yuridis,* yakni bekerja melalui hukum represi.

Demikianlah visi negatif-yuridis tentang kuasa dan hasrat yang hendak ditampik oleh Foucault. Dalam pandangannya sendiri, kekuasaan mesti dimengerti sebagai "kejamakan relasi daya [*multiplicity of force relations*] yang imanen pada ranah di mana mereka beroperasi serta mengkonstitusikan organisasi mereka sendiri".[235] Dari definisi ini, terlihat bahwa Foucault menonjolkan sisi *imanen, produktif* dan *jamak* secara sekaligus, tanpa sedikit pun corak negatif. Namun ia juga menunjukkan tiga definisi lain dari kuasa: *sebagai proses* yang tersusun oleh perubahan terus-menerus dari persinggungan antar instansi, *sebagai penopang* yang tersusun oleh pertemuan antara relasi-relasi daya yang membentuk sistem ataupun terurai ke dalam dijungsi, dan terakhir *sebagai strategi* atau desain yang efeknya tampak pada struktur sosial riil.[236] Dengan demikian, jadi jelas mengapa kekuasaan bagi Foucault tak lain adalah ranah imanensi itu sendiri: "Kekuasaan ada di mana-mana; bukan karena ia merengkuh segala sesuatu, tetapi karena ia datang dari mana saja."[237] Sebagai ranah imanensi, kekuasaan ini memiliki elemen berupa relasi-relasi daya yang memiliki fungsi *positif* yakni, seperti telah kita lihat, "mengkonstitusikan organisasi mereka sendiri". Dengan model imanen, positif dan produktif inilah lantas Foucault kembali pada persoalan subyektivasi.

Gestur kembali ke subyektivasi ini dimulai dengan jelas pada jilid kedua, *The Use of Pleasure*, di mana Foucault mulai berbicara tentang subyektivasi tidak sebagai efek negasi eksternal yang diinternalisasi melainkan sebagai subyektivasi-diri, sebagai *care of the self.* Perubahan model subyektivasi ini juga mengikut-sertakan perubahan obyek analisis: jika subyektivasi melalui disiplin dan tatapan medis bertumpu pada sejarah sains dan kemasyarakatan di era Modern, sub-

235. *Ibid.,* hlm. 92.
236. *Ibid.,* hlm. 92-93.
237. *Ibid.*, hlm. 93.

yektivasi-diri bertopang pada sejarah seksualitas di era Yunani Antik hingga era Hellenis di abad ke-2 Masehi. Kini Foucault menekankan fungsi kontrol-diri (*enkrateia*) yang muncul dari dalam diri dan tidak merupakan hasil internalisasi hukum eksternal.[238] Ia juga menegaskan bahwa konsep internalitas atau interioritas diri dalam era Antik *tidak sama* dengan konsep serupa di era Kristen. Interioritas Kristiani ditandai dengan pengakuan, penghujatan-diri (*self-accusation*), perjuangan melawan godaan dan pertarungan spiritual[239], sementara interioritas Antik yang dilandasi dengan kontrol-diri (*enkrateia*) dan dilatih melalui *askēsis* (yang dimengerti dalam Xenophon, Platon dan Aristoteles sebagai "pelatihan dalam kontrol-diri"[240]) merupakan praktik keutamaan yang tidak mengandaikan eksternalitas apapun; ia merupakan bagian integral dari diri sebagai *estetika eksistensi* dan bukan moral religius yang bertumpu pada *judgement.* Mengafirmasi KJ Dover yang menyatakan bahwa "orang Yunani tidak mewarisi ataupun mengembangkan kepercayaan bahwa kekuatan Ilahi mewahyukan pada manusia suatu kode hukum untuk meregulasi perilaku seksual", Foucault menambahkan bahwa bagi orang Yunani, "refleksi tentang perilaku seksual sebagai domain moral bukanlah suatu cara untuk menginternalisasi, menjustifikasi, ataupun memformalisasikan petunjuk umum yang diimposisikan ke semua orang, melainkan ia merupakan cara mengembangkan [...] sebuah estetika eksistensi [*aesthethics of existence*], seni tentang kebebasan bertujuan yang dipahami sebagai permainan kuasa [*power game*]."[241]

Dalam arti itulah Foucault berbicara tentang *epimeleia heautou* (*care of oneself*)[242], tentang bagaimana kita melakukan subyektivasi atas diri kita sendiri melalui upaya kita sendiri. Dalam dimensi ini pulalah Foucault menggeser wacana subyektivasi transenden ke subyektivasi imanen (dari, oleh dan untuk diri sendiri)--sebuah proyek final yang terinterupsi oleh kematiannya.

238. Michel Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality Volume 2* diterjemahkan oleh Robert Hurley (London: Penguin Books), 1987, hlm. 65.

239. *Ibid.,* hlm. 63

240. *Ibid.,* hlm. 74.

241. *Ibid.,* hlm. 252-253.

242. Michel Foucault, *Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol I: Ethics* diedit oleh Paul Rabinow (London: Penguin Books), 2000, hlm. 87.

II. Deleuze dan Imanensi Absolut

Dalam babak sejarah filsafat Prancis kontemporer, Deleuze adalah sosok yang menempati posisi unik. Ketika pada tahun 60-an hampir semua filsuf (mulai Levinas hingga Derrida) berbicara tentang "kritik atas metafisika" ataupun ketika para filsuf dengan garis Heideggerian berbicara tentang "kematian filsafat", Deleuze justru berupaya mengkonstruksi ontologi yang baru dan meneruskan kinerja filsafat bahkan dalam artinya yang paling ketat.[243] Keunikan posisional inilah pula yang mendorong Badiou menulis dengan nada salut bahwa "Deleuze tetaplah berbeda dari seluruh blok opini filosofis yang menyusun panggung intelektual [Prancis] sejak tahun 60-an. Ia bukanlah seorang fenomenolog ataupun strukturalis, bukan seorang Heideggerian ataupun pengimpor 'filsafat' analitik Anglo-Amerika, bukan pula seorang neohumanis liberal (atau Neo-Kantian)."[244] Lantas di manakah posisi unik tersebut?

Posisi yang dimaksud tak pelak lagi adalah filsafat imanensi. Adalah Deleuze yang pertama kali *secara eksplisit* mengangkat imanensi sebagai problem utama filsafat kontemporer, misalnya dalam "tesis kecil"-nya tentang ekspresionisme dalam filsafat Spinoza di tahun 1968. Posisi ini ia konstitusikan pertama-tama melalui reapropriasi kritis atas Hegel dalam *review*-nya di tahun 1954 terhadap buku *Logique et existence* karya Hyppolite. Pada akhir ulasan tersebut, Deleuze menunjukkan kemungkinan konsep perbedaan yang tak terkungkung dalam skema negasi dialektis Hegelian.[245] Setahun sebelumnya, dalam

243. Lih. Gilles Deleuze, *Negotiations: 1972-1990* diterjemahkan oleh Martin Joughin (New York: Columbia University Press), 1995, hlm. 136.
244. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being* diterjemahkan oleh Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press), 2000, hlm. 96.
245. Lih. Gilles Deleuze, *Review of Jean Hyppolite, Logique et Existence* dalam Jean Hyp-

buku tentang Hume yang ia dedikasikan bagi Hyppolite, Deleuze bahkan menulis secara eksplisit bahwa visi tentang relasi yang "eksternal terhadap termnya"—sebagai perlawanan atas visi relasionalisme internal Hegel—telah bermula sejak Hume, jauh sebelum Bertrand Russell dan kaum anti-Hegelian Inggris lainnya.[246] Seorang komentator mengatakan bahwa seolah melalui buku tersebut Deleuze berupaya menambahkan sebuah "H" yang lain (Hume) ke dalam "Triple H" (Hegel, Husserl, Heidegger) seraya mempersembahkan kepada seorang Hegelian yang taat (Hyppolite—gurunya) sebuah kitab tentang "kehebatan empirisisme" yang bagi Hegel bukanlah filsafat.[247]

Pada bagian ini kita akan memeriksa formulasi posisi imanensi Deleuze mulai dari fase awal (termasuk *Difference and Repetition* dan *Logic of Sense*) yang masih terkontaminasi oleh sejenis konsep tentang negativitas hingga fase akhir (mulai *Anti-Oedipus* hingga *Immanence: A Life*) yang menampakkan upaya pemurnian atas kategori negatif dan pemusatan term "imanensi" pada garis depan pemikirannya.

1. Fase Awal: Negativitas Relatif

1.1. Tujuh Kriteria Imanensi

A quoi reconnaît-on le structuralisme?—itulah pertanyaan yang diajukan oleh Gilles Deleuze di tahun 1967. Kita dapat mengubah pertanyaan itu *tanpa* mengubah jawaban yang diberikan Deleuze: *Bagaimana kita mengenali filsafat poststrukturalisme*? Tujuh kriteria yang disodorkan Deleuze untuk mengidentifikasi strukturalisme adalah juga kriteria yang dapat kita gunakan untuk mengidentifikasi filsafat poststrukturalisme. Esai yang dimaksud tak lain adalah *How Do We Recognize Structuralism?*

---

polite*, Logic and Existence, Op.Cit.*, hlm. 195 (bagian *Appendix*).

246. Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivity:An Essay on Hume's Theory of Human Nature* diterjemahkan oleh Daniel W Smith (New York: Columbia University Press), hlm. 101.

247. Lih. Daniel W Smith, *Deleuze, Hegel, and The Post-Kantian Tradition* dalam *Philosophy Today* Vol. 44/2000 (*SPEP Supplement*), hlm. 121.

We are in 1967, tulis Deleuze. Dalam filsafat kontinental pernyataan itu berarti: kita berada dalam medan problematika bahasa. Interpretasi Hyppolite atas Hegel yang menekankan persoalan bahasa telah tersebar luas, Lacan menemukan ranah simbolik, Foucault telah berkutat dalam persoalan artikulasi kegilaan, interogasi Heidegger atas *makna* Ada telah diterima sebagian besar akademisi sebagai problem sentral filsafat kontemporer, semiolog seperti Barthes serta antropolog seperti Lévi-Strauss telah terjun dalam analisis makna "mitos", dan elaborasi linguistik Saussure telah diperbincangkan di mana-mana—itulah atmosfer dari apa yang disebut sebagai "tahun 1967" dalam dunia filsafat. Tentu saja, cakupan bahasan dari para pemikir era 60-an ini sangat luas. Untuk itulah Deleuze memakai pendekatan *formal* untuk menjaring keseluruhan argumentasi mereka ke dalam skema pokok.[248] Dalam rimba bahasa yang mereka geluti ini apa yang menjadi pokok persoalan adalah *makna.* Itulah kenapa, jika diagnosa Deleuze ini dapat disebut sebagai topologi imanensi, maka diagnosa itu adalah juga suatu *topologi makna.*

Pada masa itu, kedua topologi tersebut tak dapat dipisahkan. Imanensi selalu berarti imanensi makna, entah itu artinya imanensi segala sesuatu—bahkan non-makna—di dalam makna (seperti yang digagas Hyppolite) ataupun imanensi makna di dalam non-makna (seperti yang Deleuze pikirkan). Kekelindanan ini tak hanya merupakan titik berangkat dari strukturalisme dan poststrukturalisme melainkan juga, pada hemat saya, merupakan titik problematis dari keduanya. *Jika imanensi dipandang sebagai imanensi makna, konsekuensinya imanensi akan selalu tersubordinasikan terhadap persoalan makna atau, untuk mengatakan hal yang sama, tertambat pada persoalan kekurangan*—inilah poin yang akan kita elaborasi pada bagian awal ini. Untuk itu, kita perlu mencermati keseluruhan detail dari esai Deleuze ini.

248. Lih. Gilles Deleuze, *How Do We Recognize Structuralism?* diterjemahkan oleh Melissa McMahon dan Charles J Stivale dalam Charles J Stivale, *The Two-fold Thought of Deleuze and Guattari: Intersections and Animations* (London: The Guilford Press), 1998, hlm. 259.

a. Kriteria Pertama: Yang-Simbolik

Strukturalisme hadir dengan masuknya yang-simbolik dalam oposisi antara yang-imajiner dan yang-Riil. Berabad-abad kita telah terbiasa dengan dikotomi antara esensi (atau yang-Riil) dan representasi atas esensi itu (alias yang-imajiner). Sejarah filsafat bergerak dalam nafas dualitas ini. Terkadang kedua kutub itu menghablur jadi satu kesatuan yang kabur. Ini terjadi dalam momen-momen seperti Romantisisme, Simbolisme dan Surealisme. Deleuze melihat bahwa dalam momen kesatuan macam ini terwujudlah sejenis "titik transenden" yang melampaui dikotomi real-imajiner.[249] Titik ini tak lain daripada ilusi yang muncul dari polaritas tersebut. Itulah hasil yang niscaya kita peroleh jika kita tak keluar dari dikotomi Riil-imajiner. Dikotomi inilah pula yang terdapat dalam interpretasi tertentu tentang Freudianisme, yaitu dengan penekanan pada dua prinsip dikotomis Riil-imajiner: prinsip realitas di satu sisi, dan prinsip kesenangan yang memiliki "daya halusinatif" atau imajiner demi meraih kenikmatan di sisi lain.

Masuknya yang-simbolik dalam dikotomi real-imajiner pertama kali diintrodusir oleh Lacan. Tripartisi Riil-imajiner-simbolik memang ciptaan Lacan. Namun bukan berarti kita tak dapat menemukan skema yang sama dalam para strukturalis lain (bahkan jika mereka tak pernah membaca Lacan ataupun bergerak pada wilayah kajian yang sama sekali lain). Dalam karya dari seluruh strukturalis itu, yang-simbolik memiliki peran sebagai "prinsip asal-usul" (*the principle of a genesis*): melalui yang-simbolik inilah struktur mengemuka.[250] Hadirnya struktur ini terjadi lewat terejawantahnya seri namun adanya seri tidak niscaya berarti adanya struktur. Struktur hanya terbangun melalui komunikasi suatu seri dengan seri yang lainnya. Medium interkoneksi seri itulah yang disebut sebagai yang-simbolik. Deleuze menerangkan relasi Riil-imajiner-simbolik ini dengan angka 1, 2 dan 3. Ia menulis bahwa yang-real itu "pada dirinya tak terpisahkan dari sejenis ideal tentang unifikasi atau totalisasi: yang Riil cenderung terarah pada

249. "In so doing, we invoke at once the transcendent point where the real and the imaginary interpenetrate and unite, and their sharp border, like cutting edge of their difference." *Ibid.*
250. *Ibid.* hlm. 260.

satu, ia adalah satu dalam 'kebenarannya.'"[251] Ini nampak dalam Neo-Platonisme, misalnya, yang memandang yang-Satu (*to Hen*) sebagai hakikat segala hakikat (alias yang-Riil). Yang-imajiner muncul ketika "kita melihat dua dalam 'satu'," atau ketika "kita mulai menduplikasi". Dengan kata lain, yang-imajiner muncul ketika kita menciptakan gambaran tentang yang-Riil. Walaupun Deleuze tak menyebutnya, kita dapat menyebut bahwa yang-imajiner merupakan nama lain dari *representasi,* sesuatu yang merupakan obyek kritik Deleuze pada fase awal pemikirannya. Yang-imajiner ini, kata Deleuze, selalu berada dalam modus pencerminan (*mirroring*) atau penggandaan (*doubling*).[252] Namun di antara kedua kutub ini terdapatlah posisi ketiga: yang-simbolik. Yang terakhir ini disebut-sebut memiliki peran sebagai "prinsip asal-usul" karena di dalamnya lah terjadi sirkulasi antar seri. Deleuze menulis: "struktur selalu setidaknya triadik, yang tanpanya ia tak dapat 'bersirkulasi'."[253] Setiap struktur niscaya membutuhkan variabel ketiga yang menjadi medium komunikasi/sirkulasi bagi dua variabel sebelumnya. Singkatnya: karena struktur mengandaikan eksistensi seri-seri yang *berelasi*, dan karena relasi antar seri itu terjadi dalam yang-simbolik, maka yang-simbolik merupakan asal mula struktur.

Yang-simbolik ini, tulis Deleuze, "tak tereduksikan pada tatanan yang-Riil dan yang-imajiner, serta lebih dalam ketimbang keduanya."[254] Petunjuk yang terakhir itu penting—yang-simbolik "lebih dalam" (*deeper*) ketimbang tatanan yang-Riil ataupun imajiner. Ini terkait dengan alasan mengapa Deleuze mengatakan bahwa yang-simbolik tidaklah "di seberang" yang-Riil dan imajiner.[255] Yang-simbolik dapat kita ibaratkan sebagai ranah tempat terartikulasinya yang-imajiner ataupun yang-real *dalam relasinya* satu sama lain. Sebagai ranah artikulasi seri, yang-simbolik ini tidak memiliki bentuk sensi-

251. *Ibid.*
252. "The imaginary is defined by games of mirroring, of duplication, of reversed identification and projection, always in the mode of the double." *Ibid.* hlm. 261.
253. "There is always a third to be sought in the symbolic itself; structure is at least triadic, without which it would not "circulate"—a third at once unreal, and yet not imaginable." *Ibid.*
254. *Ibid.*
255. "the symbolic is […] not merely the third beyond the real and the imaginary." *Ibid.*

bel, figur imajinasi atupun esensi yang intelijibel. Deleuze menjelaskan ini: pertama, yang-simbolik bukan soal *bentuk* karena struktur tak pernah ditentukan oleh bentuk keseluruhan yang mengatur bagian-bagiannya melainkan oleh "elemen-elemen atomik" yang menyusunnya dalam variasi formasi tertentu; kedua, yang-simbolik bukan soal figur imajiner karena segala figur ini mengandaikan mekanisme pemindahtempatan yang bersifat struktural; ketiga, yang-simbolik tak berurusan pula dengan esensi karena esensi selalu merupakan hasil kombinasi dari elemen-elemen formal yang sebetulnya tak memiliki bentuk ataupun makna kecuali dalam relasinya dengan elemen lain.[256]

b. Kriteria Kedua: Lokal atau Posisional

Apa yang jadi pokok persoalan dalam struktur simbolik adalah *makna* atau *sens*. Dalam bahasa Prancis yang dipakai Deleuze, kata *sens* ini memiliki dua arti sekaligus: makna dan *arah* (sebagai penanda ruang). Dalam arti inilah Deleuze, mengikuti Lévi-Strauss, mengatakan bahwa makna senantiasa bersifat "posisional"—makna, *qua* makna, selalu tersituasikan pada posisi tertentu dalam relasi dengan posisi-posisi yang lain.[257] Ruang atau posisi ini, tentu saja, bukanlah ruang empirik dan spasial, ia juga bukan suatu keluasan imajiner. Ruang ini merupakan "ruang struktural" atau Deleuze juga menyebutnya sebagai *ruang topologis* (*topological space*) yang dicirikan oleh sifat *pra*-ekstensif (jadi ruang ini "mendahului" ruang empirik-faktual).[258] Ini merupakan ruang murni, suatu *spatium* murni, yang terjalin oleh suatu tatanan kedekatan (*proximity; voisinage*) atau jaringan di antara elemen-elemen yang berelasi di dalamnya.

Penekanan pada topologi dan relasionalitas inilah yang dalam kacamata Deleuze merupakan "ambisi ilmiah dari strukturalisme". Bagi Deleuze, itulah sebab kenapa ketika Althusser berbicara tentang subyek ia selalu mendefinisikannya, secara topologis, sebagai ruang yang terjalin melalui relasi produksi dan Foucault menganalisis fenomena manusia dalam konteks distribusi topologis. Untuk alasan itulah, Deleuze mendeklarasikan bahwa "strukturalisme tak dapat

256. *Ibid.*
257. *Ibid.* hlm. 262.
258. *Ibid.*

dipisahkan dari suatu filsafat transendental baru di mana situs lebih diutamakan ketimbang apa-apa yang mengisinya."[259] Segaris dengan ini Lacan, seperti dikutip Deleuze, menulis bahwa pemindah-tempatan penanda menentukan aksi dan takdir dari subyek terlepas dari watak ataupun karakter mereka. Menimpali ini, Deleuze menyatakan juga bahwa psikologi empiris bertumpu dan ditentukan oleh "topologi transendental" (*transcendental topology*).

Ada tiga konsekuensi dari kriteria lokal atau posisional ini. Yang pertama adalah bahwa makna diproduksi oleh non-makna. Jika dilihat pada-dirinya, elemen-elemen simbolik tidaklah memiliki makna; elemen-elemen itu tak memiliki "signifikasi intrinsik". Makna itu baru muncul ketika elemen itu diobservasi *dalam relasinya* dengan elemen lain yang, oleh karenanya, menentukan koordinat posisinya. Inilah sebabnya Deleuze, dengan mengacu pada Lévi-Strauss, menulis *bahwa makna senantiasa merupakan hasil dari kombinasi elemen-elemen yang pada dirinya tak bermakna*.[260] Mengutip istilah Lévi-Strauss ketika berdiskusi dengan Ricoeur, Deleuze menyatakan bahwa "makna selalu merupakan sebuah hasil, suatu efek: tidak sekedar efek seperti produk melainkan suatu efek optis, efek bahasa, efek posisional."[261] Jadi makna adalah efek yang muncul dari posisi elemen simbolik yang tertentu dalam keseluruhan formasi simbolik yang ada. Dan karena keseluruhan formasi elemen simbolik ini, jika dihitung pada-dirinya, tak memiliki makna, maka rahim dari segala makna adalah *non-makna* (*non-sens*).[262] Namun ini tidak berarti kita kembali kepada "filsafat tentang yang absurd" atau eksistensialisme. Dalam pengamatan Deleuze, eksistensialisme selalu memperlakukan non-makna sebagai *lack* atas makna. Padahal bagi Deleuze, yang krusial dari strukturalisme adalah bahwa selalu ada *banyak* makna, selalu ada "overproduksi" dan, meminjam konsep Althusserian, "overdeterminasi" makna; produksi berlebih adalah apa yang mencirikan eksistensi makna; makna adalah

259. *Ibid.* hlm. 263.
260. *"sense always results from the combination of elements that are not themselves signifying." Ibid.*
261. *Ibid.*
262. "There is, profoundly, a non-sense of sense, from which sense itself results." *Ibid.*

ekses dari kombinasi non-makna.[263] Itulah sebabnya, bagi Deleuze, strukturalisme tidaklah berhutang budi kepada Albert Camus melainkan Lewis Carroll, sang pengarang *Alice in Wonderland*. Dalam yang terakhir itulah tergambar bagaimana non-makna bukanlah kutub diametral dari makna melainkan sebagai mekanisme produksi makna yang eksesif melalui aktivitas sirkulasi antar posisi dalam struktur.

Konsekuensi kedua adalah penekanan pada *permainan* dan *teater* yang berpusat pada ruang. Tema permainan ini nampak, misalnya, dalam analisis Lacan tentang permainan catur dalam konteks eksplanasi tatanan simbolik. Dengan metafor permainan ini hendak digambarkan karakter dinamis (dalam arti gerak dalam ruang) dari yang-simbolik. Tema teater nampak dalam analisa Althusser atas karya Brecht yang, menurut Althusser, merupakan suatu "teater murni tentang ruang dan posisi". Dengan metafor teater ini hendak ditunjukkan karakter posisional dari yang-simbolik. Itulah sebabnya, Deleuze merumuskan manifesto strukturalisme dengan sebaris formula sederhana: "Berpikir adalah melempar dadu" (*Penser, c'est émettre un coup de dés*).[264]

Konsekuensi terakhir adalah bahwa "strukturalisme tak terpisahkan dari suatu materialisme baru, suatu atheisme baru, suatu antihumanisme baru."[265] Penjelasannya demikian. Karena seluruh posisi selalu bersifat relasional (dan dengan demikian bersifat relatif) dengan posisi yang lain, maka tak ada posisi absolut (entah itu Ide Absolut, Tuhan ataupun Manusia) yang melampaui jerat relasionalitas itu. Dengan demikian, kematian Tuhan sama dengan kematian manusia. Jika ada yang tak mati dalam untaian relasi posisi ini, itu adalah ia yang terartikulasikan *oleh dan dalam* untaian itu sendiri.[266]

---

263. "For structuralism, on the contrary, there is always too much sense, an overproduction, an overdetermination of sense, always produced in excess by the combination of places in the structure." *Ibid.*

264. *Ibid.* hlm. 264.

265. *Ibid.*

266. "the death of God surely means the death of man as well, in favor, we hope, of something yet to come, but which could only come within the structure and through its mutation." *Ibid.*

c. Kriteria Ketiga: Diferensial dan Singular

Telah kita lihat adanya suatu penekanan pada relasi *dalam* wacana strukturalis yang dibahas oleh Deleuze. Mengikuti tripartisi Lacanian, relasi ini dapat dibagi menjadi tiga jenis yang oleh Deleuze diterangkan melalui persamaan matematis. Persamaan $3 + 2 = 5$ ataupun $3 : 2 = 1{,}5$ disebut Deleuze sebagai persamaan yang memiliki tipe relasi *Riil*. Ciri dari tipe relasi ini adalah bahwa masing-masing elemennya memiliki *otonomi*.[267] Relasi jenis kedua disebut *imajiner* dan nampak dalam proposisi semisal $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. Elemen-elemen dari proposisi ini tak memiliki nilai yang spesifik namun, *pada-dirinya*, dapat ditentukan. Tipe relasi ketiga adalah apa yang disebut Deleuze sebagai *simbolik*. Ia memberikan dua contoh dari relasi ini, yaitu persamaan $ydy + xdx = 0$ atau $dy/dx = -x/y$. Tentang hal ini, Deleuze menulis: "*Dy* sepenuhnya tak tertentukan dalam relasi dengan *y, dx* sepenuhnya tak tertentukan dalam relasi dengan *x*: masing-masing tak memiliki eksistensi, nilai, ataupun makna. Namun relasi *dy/dx* sepenuhnya tertentukan [*totally determined*], dua elemen saling menentukan satu sama lain dalam relasi. Proses penentuan resiprokal ini ada di dalam jantung dari sebuah relasi yang dapat didefinisikan sebagai simbolik."[268] Singkatnya: setiap elemen itu tak bermakna *pada dirinya* namun sepenuhnya bermakna dalam *relasinya dengan yang lain*. Karena isu relasionalitas ini merupakan fokus elaborasi kalkulus diferensial, maka Deleuze mengatribusikan asal-usul matematis dari strukturalisme kepada interpretasi kalkulus dari Weierstrass dan Russell yang bagi Deleuze telah berhasil membebaskan kalkulus dari penekanan pada yang kecil tak hingga (*infinitely small*) serta mengangkatnya jadi sebuah "logika murni tentang relasi".[269] Apa yang dipelajari oleh strukturalisme adalah bahwa relasi *diferensial* antar elemen (yang pada dirinya tak bermakna) lah yang menentukan makna dari elemen-elemen tersebut.

Determinasi resiprokal macam ini senantiasa melibatkan "titik-titik singular" yang merupakan titik-titik koordinat yang mem-

267. "A first type [real] is established between elements that enjoy independence or autonomy". *Ibid.*
268. *Ibid.* hlm. 265.
269. *Ibid.*

bentuk ranah tempat tergelarnya teater struktural tersebut.[270] Dalam kaitan dengan ini, Deleuze menyebut dua aspek utama dari struktur: pertama, "sistem relasi diferensial" yang tersusun oleh elemen-elemen yang saling mendeterminasi secara resiprokal; kedua, "sistem singularitas yang berkorespondensi dengan relasi-relasi itu serta menyediakan ruang bagi struktur."[271] Dilihat secara bersamaan, kedua aspek itu memberikan ciri "majemuk" dari struktur.[272] Dengan demikian, strukturalitas dari segala fenomena dapat ditemu-kenali lewat tiga indikator: elemen simbolik, relasi diferensial, dan titik singular. Deleuze menjabarkan *locus* ketiganya: elemen simbolik dapat dilihat dari obyek dalam domain yang tengah diobservasi; relasi diferensial adalah apa yang teraktualisasikan dalam relasi antar obyek itu; singularitas dapat ditemukan di sekujur tubuh struktur sebagai titik yang mendistribusikan peran pada obyek yang menempatinya—singkatnya: elemen, relasi, dan titik.[273] Jika elemen simbolik dan relasi diferensialnya menentukan hakikat entitas yang mengaktualisasikannya, maka singularitas menyediakan koordinat dari posisi-posisi yang menentukan peran dari entitas yang menempatinya.[274] Hubungan korespondensi yang terjadi antara singularitas di satu sisi dan elemen simbolik serta relasi diferensial di sisi lain tidak menyebabkan kedua sisi itu mirip (*resemble*) satu sama lain. Titik singular merupakan *medan efektif* yang dihasilkan—didistribusikan—oleh aktivitas relasi diferensial dari elemen-elemen simbolik.[275] Frase "efektif" itu merujuk pada sifat produktif dari titik singular; apa yang diproduksi sebagai efek tak lain adalah peran dari

270. "*The reciprocal determination* of symbolic elements continues henceforth into *the complete determination* of singular points that constitute a space corresponding to these elements." *Ibid.*

271. *Ibid.*

272. "Every structure is a multiplicity." *Ibid.*

273. Lih. *Ibid.* hlm. 265-266.

274. "In any case, the symbolic elements and their relations always determine the nature of the beings and objects that come to complete them, while the singularities form an order of positions that simultaneously determines the reoles and the attitudes of these beings insofar as they occupy them." *Ibid.* hlm. 266.

275. "Singularities correspond with the symbolic elements and their relationship, but do not resemble them. One could say, rather, that singularities 'symbolize' with them, derive from them, since every determination of differential relations entails a distribution of singular points." *Ibid.*

subyek yang muncul dalam domain tersebut. Dalam arti ini, tepatlah jika Deleuze menulis: "Subyek yang sesungguhnya adalah struktur itu sendiri: yang-diferensial dan yang-singular, relasi diferensial dan titik singular, determinasi resiprokal dan determinasi kompleks." [276]

d. Kriteria Keempat: Diferensiator, Diferensiasi

Struktur niscaya *tak sadar* dalam kaitan dengan elemen, relasi dan titik yang menghuninya[277]—namun bagaimana ini dijelaskan? Ketaksadaran ini dijelaskan Deleuze dengan mengacu pada karakter struktur sebagai "infrastruktur" atau "mikrostruktur" yang *tidak* aktual. Jika ketiga elemen struktur tadi berkaitan erat dengan aktualisasi, struktur itu sendiri tidak. Struktur itu, kata Deleuze, bersifat *virtual*.[278] Artinya, struktur itu bukannya tak ada serta bukannya tak merupakan realitas, namun ia tidak menyatu (*does not merge*) dengan realitas aktual. Dengan mengutip Marcel Proust dalam *Le temps retrouvé*, Deleuze menyatakan bahwa struktur itu "riil tanpa menjadi aktual, ideal tanpa menjadi abstrak."[279] Riil tanpa menjadi aktual—artinya: struktur itu ada tanpa mesti terobservasi dalam aktualitasnya. Ideal tanpa menjadi abstrak—artinya: struktur itu berurusan dengan idealitas tanpa terlepas atau berada di seberang obyeknya. Untuk memperjelas hal ini, Deleuze menunjuk paparan Lévi-Strauss tentang struktur sebagai reservoir atau repertoar ideal "di mana segalanya koeksis secara virtual" namun aktualisasinya "dijalankan melalui aturan-aturan eksklusif".[280] Dalam partitur musik, misalnya, segala elemen di dalamnya eksis *secara bersamaan dan sekaligus,* sebagai sebuah komposisi, dalam virtualitasnya namun baru teraktualisasi ketika aturan-aturan tertentu untuk memainkan partitur itu dijalankan. Keseluruhan virtualitas yang koeksis ini "ada sebelum" (*preexists*) obyek serta elemen dari domain terkait namun tidak sebagai sesuatu yang transenden terhadap obyek-obyek itu. Deleuze merangkum penjelasan ini dalam formula:

276. *Ibid.* hlm. 267.

277. "Structures are necessarily unconscious, by virtue of the elements, relations and points that compose them." *Ibid.*

278. "the word 'virtuality' would precisely designate the mode of the structure". *Ibid.*

279. *"real without being actual, ideal without being abstract." Ibid.*

280. *Ibid.*

"Setiap struktur adalah multiplisitas dari koeksistensi virtual."[281]

Lantas bagaimana kita mesti mendefinisikan koeksistensi ini? Koeksistensi ini menyeluruh dan tak tercampur[282]—itulah yang mesti dipegang pertama-tama. Ia menyeluruh dalam arti bahwa ia adalah domain keseluruhan dari segala elemen sejak mereka belum teraktualisasikan dan ia tidak tercampur dalam arti bahwa elemen-elemen yang meninggalinya tidak bercampur satu sama lain. Struktur itu menyeluruh namun aktualisasinya selalu *parsial*: apa yang teraktualisasikan adalah suatu relasi tertentu di posisi tertentu. Jika totalitas memang ada, itu hanya benar sebagai virtualitas: ada totalitas virtual dari bahasa namun tak ada totalitas aktual dari bahasa.[283] Untuk lebih memperjelas hal ini, Deleuze mengintrodusir distingsi antara *total structure* dan *substructure*. Yang pertama merupakan "ensembel dari koeksistensi virtual" sementara yang kedua adalah pelbagai aktualisasi dari yang pertama. Dari aspek diferensialitasnya, Deleuze mengintrodusir pembedaan antara "differenciation" dan "differentiation". Yang pertama merupakan modus eksistensi perbedaan dari aktualitas (*substructure*) sementara yang terakhir adalah modus eksistensi perbedaan dari virtualitas (*total structure*). Maka Deleuze mengatakan: "Tentang struktur sebagai virtualitas, kita mesti mengatakan bahwa ia masih *undifferenciated,* bahkan ketika ia ia sepenuhnya *differentiated*. Tentang struktur-struktur yang mengeram dalam bentuk aktual yang partikular (masa kini atau masa lalu), kita mesti mengatakan bahwa mereka *differenciated*, dan bahwa, bagi mereka, teraktualisasikan sama artinya dengan *differenciated*."[284]

Differenciation dalam proses aktualisasi terartikulasikan melalui dua poros: pertama, *spesies-spesies* yang berbeda secara *kualitatif* yang merupakan hasil relasi diferensial dan, kedua, *bagian-bagian* yang

---

281. *Ibid.* hlm. 268.

282. "Such a coexistence does not imply any confusion, nor any indetermination, for the relationships and differential elements coexist in a completely and perfectly determined whole." *Ibid.*

283. "There is no total language [*langue*] embodying all the possible phonemes and phonemic relations. But the virtual totality of the language system [*langage*] is actualized following exclusive rules in diverse, specific languages, of which each embodies certain relationships, relational values, and singularities." *Ibid.*

284. *Ibid.*

berbeda secara *kuantitatif,* yang mengkarakterisasikan masing-masing spesies, dan yang merupakan hasil inkarnasi titik-titik singular.[285] Gerak aktualisasi ini jugalah yang, dalam perspektif Deleuze yang Bergsonian, terjadi dalam waktu. Itulah sebabnya Deleuze menulis bahwa "waktu adalah selalu merupakan waktu aktualisasi" dan bahwa "waktu bergerak dari yang virtual menuju yang aktual, dengan kata lain, dari struktur ke aktualisasinya, dan tidak dari satu bentuk aktual ke bentuk aktual yang lain."[286] Karena gerak aktualisasi atau *differenciation* ke dalam spesies dan bagian ini merupakan gerak dari struktur itu sendiri, maka Deleuze dapat menyimpulkan bahwa struktur *memproduksi* spesies dan bagiannya sendiri.[287] Jadi struktur itu, di satu sisi, merupakan sistem relasi diferensial sekaligus, di sisi lain, melaksanakan *differenciation* atas spesies dan bagiannya sendiri; struktur itu, tulis Deleuze, "*differential* pada dirinya dan *differenciating* pada efeknya."[288]

Menjelang akhir bagian ini Deleuze kembali pada persoalan *ketaksadaran* struktur. Ia menekankan kembali aspek itu dengan merujuk pada fakta bahwa struktur senantiasa diresapi (*necessarily overlaid*) oleh produk dan efeknya sendiri.[289] Ia mencontohkan struktur ekonomi yang selalu diresapi oleh relasi politiko-yuridis sedemikian sehingga struktur itu sendiri tak pernah dapat eksis dalam bentuknya yang murni. Deleuze menambahkan: "Kita hanya dapat *membaca*, menemukan, mengambil-kembali struktur melalui efek-efek [yang dihasilkannya] ini."[290] Singkatnya, struktur hanya dapat diketahui eksistensi melalui efeknya. Ini sejajar dengan persoalan ketaksadaran dalam psikoanalisa: ketaksadaran tak dapat langsung didefinisikan, ia

---

285. "The differential relations are incarnated in qualitatively distinct species, while the corresponding singularities are incarnated in the parts and extended figures that characterize each species". *Ibid.*
286. *Ibid.* hlm. 269.
287. "And precisely because the structure is not actualized without being differenciated in space and time, hence without differenciatiing the species and the parts that carry it out, we must say in this sense that structure *produces* these species and these parts themselves." *Ibid.*
288. "It is differential in itself, and differenciating in its effect." *Ibid.*
289. *Ibid.* hlm. 270
290. *Ibid.*

hanya dapat disadari keberadaannya dan diperikan lewat adanya efek yang dihasilkannya. Dan ketaksadaran ini tidak tersusun oleh *relasi oposisi* melainkan oleh *relasi diferensial*; "ketaksadaran struktur adalah ketaksadaran diferensial."[291] Lebih jauh lagi, ia juga tidak semestinya dipersepsi dalam kerangka larangan dan transgresi atas tabu atau, seperti Deleuze tulis, "ketaksadaran diferensial tidak dikonstitusi oleh persepsi atas yang-real dan oleh gerak menuju batas [*passages to the limit*], melainkan oleh variasi-variasi relasi diferensial dalam sistem simbolik sebagai fungsi distribusi atas singularitas."[292] Segi terakhir yang dicatat Deleuze adalah bahwa "ketaksadaran selalu merupakan problem". Artinya, ketaksadaran diferensial selalu terwujud dalam aktivitas *problematisasi* (*problematizing*) dan *penanyaan* (*questioning*). Problem dan pertanyaan ini, Deleuze menambahkan, bukan soal epistemik belaka melainkan juga merupakan kategori yang obyektif.

e. Kriteria Kelima: Serial

Diskursus berkenaan dengan struktur tak dapat terlepas dari pembahasan perihal seri. Setiap struktur selalu tersusun oleh seri-seri karena adanya seri-seri itulah yang memungkinkan interaksi relasional-diferensial antar elemen-elemen simbolik. Deleuze juga menjelaskan bahwa eksistensi seri ini diperkuat oleh fakta bahwa titik singularitas tak sekedar *mereproduksi* atau *merepresentasi* seri yang ada, titik itu niscaya mengartikulasikan perbedaan dalam suatu tatanan yang memiliki otonominya sendiri—tatanan yang dimaksud itu adalah seri yang lain.[293] Dari penjelasan itu, nampak bahwa struktur selalu mengandaikan seri yang tanpanya ia tak dapat berdiri. Itulah sebabnya Deleuze dapat menulis: "setiap struktur itu serial, multiserial, dan tak akan berfungsi tanpa pengandaian ini."[294] Ia menekankan serialitas struktur ini untuk mengkritik pendekatan imajiner yang bekerja hanya

291. "The unconscious of structure is a differential unconscious." *Ibid.*
292. *Ibid.*
293. "this reference to a second series is easily explained by recalling that singularities derive from the terms and relations of the first, but are not limited simply to reproducing or reflecting them. They thus organize themselves in another series capable of an autonomous development, or at least they necessarily relate the first to this other series." *Ibid.* hlm. 271.
294. *Ibid.*

dengan identifikasi berdasarkan ekuivalensi; terhadap pendekatan ini, serialitas memberikan penekanan yang penting atas diferensialitas ketimbang ekuivalensi. Contoh dari pengandaian serial ini nampak dalam eksplanasi Lévi-Strauss tentang totemisme. Jika pendekatan imajiner melihat fenomena ini sekedar sebagai proses identifikasi atas manusia melalui figur binatang berdasarkan prinsip ekuivalensi binatang-manusia, pendekatan serial-diferensial melihatnya sebagai "homologi struktural antara dua seri pengertian", yakni seri binatang sebagai *elemen* relasi diferensial dan seri posisi sosial sebagai *relasi* simbolik.[295] Untuk memperjelas tema serialitas ini, Deleuze mengacu pada Lacan. Jika menurut Lacan, ketaksadaran bukanlah individual ataupun kolektif melainkan "intersubyektif", Deleuze nampaknya menafsirkan yang terakhir itu sebagai "interserial". Interserialitas ini—walaupun Deleuze tak menggunakan term itu—nampak dalam analisis Lacan tentang kisah "The Purloined Letter" karya Edgar Allan Poe yang diangkat oleh Deleuze. Dibaca secara struktural, kisah ini melibatkan dua seri: seri pertama, terdiri dari tiga posisi, meliputi raja yang tak tahu-menahu tentang keberadaan surat, *ratu* yang menyimpan surat itu dengan menyembunyikannya di tempat terbuka, dan *menteri* yang melihat semua keadaan itu serta mengambil surat itu tanpa sepengetahuan keduanya; seri kedua, terdiri dari tiga posisi juga, meliputi *polisi* yang tak menemukan apapun di kamar hotel sang menteri setelah menggeledahnya, *menteri* yang menyembunyikan surat itu di tempat terbuka, dan *putra mahkota* yang melihat segalanya dan mengambil surat itu.[296] Kedua seri itu berelasi satu sama lain namun seri yang satu tidak mereproduksi seri yang lain secara persis sama. Setiap posisi menumpang pada posisi yang lain sedemikian sehingga tak ada satu posisi pun yang dapat diisolir (hal ini sejajar dengan contoh simbolik dari persamaan matematis yang telah kita lihat sebelumnya). Oleh karena itu, setiap term dalam seri-seri itu bertumpu pada "kemenyimpangan" (*décalages*) atau pemindah-tempatan yang terjadi dalam

---

295. "the structural homology of two series of terms: on the one hand, a series of animal species taken as elements of differential relations, on the other hand, a series of social positions themselves caught symbolically in their own relations." *Ibid.* hlm. 272.
296. Lih. *Ibid.*

relasinya dengan term yang lain.[297] Yang ditekankan oleh Deleuze di sini adalah bahwa pemindah-tempatan macam itu *tidak* disebabkan *dari luar* struktur.[298] Seluruh gerak itu sepenuhnya struktural dan tidak mengandaikan adanya suatu posisi transenden di luar struktur yang mendorong tergelarnya prosesi itu.

f. Kriteria Keenam: Persegi Kosong (*La case vide*)

Jika seluruh mekanisme itu tidak mengandaikan adanya sejenis *prime mover* yang transenden, lantas bagaimana mekanisme itu mesti diasalkan? Deleuze menyodorkan kriteria keenam sebagai jawabnya: "persegi kosong" alias "obyek = x". Obyek yang dimaksud ini tak memiliki posisi dalam satu seri yang tetap, ia terus berdislokasi, bersirkulasi, dari satu seri ke seri yang lain.[299] Walaupun demikian, "obyek singular" ini juga berperan sebagai *titik konvergensi* antar seri-seri yang masing-masing bersifat *divergen* satu sama lain; dengan karakteristik ini, obyek itu *imanen* dalam seluruh seri. Upaya terdasar dari setiap analisis struktural adalah menemukan obyek = x ini. Hal itu digambarkan oleh Deleuze, dengan alusi ke puisi Rimbaud, seperti upaya mencari tahu siapa itu H.[300]

Mengacu ke definisi Lacan atas obyek = x, Deleuze menyatakan bahwa obyek ini "selalu terpindah-tempatkan dalam rela-

---

297. "Indeed, the terms of each series are in themselves inseparable from the slippages [*décalages*] or displacements that they undergo in relation to the terms of the other. They are thus inseparable from the variation of differential relations." *Ibid.* hlm. 273.

298. "This relative displacement of the two series is not at all secondary; it does not come to affect a term from the outside and secondarily, as if giving it an imaginary disguise. One the contrary, the displacement is properly structural and symbolic: it belongs essentially to the places in the space of the structure, and thus regulates all the imaginary disguises of beings and object that come secondarily to occupy these places." *Ibid.*

299. "Such an object is always present in the corresponding series, it traverses them and moves with them, it never ceases to circulate in them, and from one to the other, with an extraordinary agility." *Ibid.*

300. Arthur Rimbaud pernah menulis sebuah puisi enigmatik berjudul "H" yang diakhiri dengan baris "trouvez Hortense" (temukan Hortense). Lih. *Ibid.* hlm. 274 dan 316 (keterangan penerjemah dalam catatan kaki nomor 36).

sinya dengan dirinya sendiri" (*always displaced in relation to itself*).[301] Karakteristik utama dari obyek ini adalah bahwa ia tak ada di tempat yang semestinya ia ada dan ia justru ditemukan di tempat yang semestinya ia tak ada; obyek ini, dengan demikian, selalu "hilang dari tempatnya" (*il manque à sa place*). Seri-seri dapat terartikulasikan dalam relasi diferensial karena "posisi *relatif*" (*relative place*) dari term-term yang menyusunnya bertumpu pada "posisi *absolut*" (*absolut place*) dari term-term itu terhadap obyek = x.[302] Obyek ini bukanlah obyek *imajiner* karena tak ada relasi *kemiripan* (*resemblance*) yang mengkonstitusi hubungannya dengan elemen lain. Dan jika yang-imajiner selalu bertumpu pada oposisi biner (seperti model x kopian), obyek = x ini—yang juga Deleuze sebut sebagai obyek yang "sungguh-sungguh [*eminently*] simbolik"[303]—tidak terjebak dalam skema oposisi itu karena ia merupakan posisi "Ketiga" (*the Third*) yang selalu terelak dari posisi yang tetap. *Perpetual displacement* atas posisinya sendiri itulah yang menyebabkan obyek = x niscaya merupakan suatu "Ketiga-yang-azali" (*originary Third*) yang "tak berkoinsidensi dengan asal-usulnya sendiri" serta menjadi pengandaian utama dari keseluruhan struktur.[304] Karena aktivitas dari obyek ini adalah mendistribusikan perbedaan ke seluruh penjuru struktur, sementara struktur itu sendiri telah selalu merupakan struktur perbedaan, maka obyek = x disebut Deleuze sebagai aktor pembeda atas perbedaan, *differenciator* atas *difference*.[305]

Karakteristik lain dari obyek = x atau persegi kosong ini adalah bahwa ia tak terbedakan (*not distinguishable*) dari tempatnya (*place*).[306]

301. *Ibid.* hlm. 275.

302. "If the series that the object = x traverses necessarilly present relative displacements in relation to each other, this is so because the relative place of their terms in the structure depend first on the *absolute* place of each, at each moment, in relation to the object = x that is always circulating, always displaced in relation to itself." *Ibid.*

303. Lih. *Ibid.* hlm. 273 dan 274.

304. "The whole structure is driven by this originary Third, but that also fails to coincide with its own origin." *Ibid.* hlm. 275.

305. "Distributing the differences through the entire structure, making the differential relations vary with its displacements, the object = x constitutes the differenciating element of difference itself." *Ibid.*

306. "The object = x is not distinguishable from its place, but it is characteristic of this place that it constantly displaces itself, just as it is characteristic of the empty square to jump ceaselessly." *Ibid.*

Ini karena obyek itu senantiasa dalam kondisi ter-*displace* dari segala tempat sehingga ia tak pernah memiliki tempat yang permanen selain "tempat" yang ia bawa dalam gerak pemindah-tempatan itu dan "tempat" yang terakhir ini tidak lain adalah gerak pemindah-tempatannya sendiri. Lebih lanjut, karena tak pernah ada tempat yang tetap baginya, obyek = x terkait dengan sejenis non-tempat yang disebut Deleuze sebagai "derajat nol" (*degree zero*)—dan, seperti ditulisnya sendiri, tak ada strukturalisme tanpa derajat nol ini.[307] Pengandaian ini nampak dalam analisis struktural yang dipraktekkan oleh Jacques-Alain Miller, seorang pengikut utama Lacan, dalam analisisnya tentang penyebaban struktural yang bagi Miller tak dapat dipisahkan dari peran "nol" (*zero*) seperti yang ia adaptasi dari Frege, yakni bahwa kausalitas struktural, sebagaimana "nol" Fregean, selalu "kurang atas identitasnya sendiri" (*lacking its own identity*) dan persis karena kekurangan ini ia justru menjadi prakondisi bagi "konstitusi serial atas angka-angka".[308] Sifat "kurang" yang esensial dalam obyek = x ini, bagaimanapun juga, bukanlah sesuatu yang negatif, ia justru "positif", atau lebih tepatnya, *produktif*: inilah kekurangan yang memproduksi kelebihan. Ini sejalan dengan argumen Deleuze bahwa makna merupakan ekses overproduksi atau hasil produksi berlebih dari non-makna. Sifat "kurang" ini pulalah yang mengizinkan Deleuze untuk menyebut obyek = x ini sebagai "obyek problematis" (*problematic object*).[309] Selalu non-identik dengan dirinya sendiri, senantiasa kurang terhadap identitasnya sendiri, dan oleh karenanya, selalu berpindah dari tempatnya sendiri, obyek ini disebut juga sebagai *perpetuum mobile*. Melalui restitusi, Deleuze menunjukkan bahwa bagi Lacan obyek = x ini adalah *phallus* (serta menunjukkan pula bahwa "the phallus is not a final word" melainkan justru merupakan "lokus pertanyaan").[310]

Obyek = x bergerak, berpindah-tempat, bermain—seluruh aktivitas itu *efektif* atau menghasilkan efek yang *determinatif*. Dalam soal

307. "No structuralism is possible without this degree zero." *Ibid.*

308. *Ibid.* hlm. 275-276.

309. *Ibid.* hlm. 276.

310. Lih. *Ibid.* hlm. 277. Namun di sini, di tahun 1967 ini, Deleuze tidak bergerak lebih jauh untuk menspesifikasi poin-poin apa saja dari Lacan yang bermasalah berkenaan dengan obyek = x ini.

yang terakhir ini kita mesti berhati-hati. Deleuze sendiri memperingatkan bahwa kita telah salah jalan jika kita hendak mencari suatu struktur yang menjadi induk dari struktur-struktur lain. Persoalannya bukan, taruh misal, apakah ekonomi menentukan sosial-politik atau apakah telur mendahului ayam ataukah sebaliknya. Segala pertanyaan ini keliru karena "setiap struktur adalah infrastruktur": seluruh struktur senantiasa terpecah ke dalam atom-atom yang berelasi satu sama lain serta mengkondisikan eksistensi struktur itu.[311] Fakta mengenai relasionalitas inilah yang menyebabkan kita dapat melihat struktur senantiasa sebagai infrastruktur. Relasionalitas ini jugalah yang menjadi alasan mengapa kita tak dapat memandang obyek = x sebagai titik mistik yang tak diketahui dan tak tentu; justru sebaliknya, obyek = x itu "sepenuhnya tertentukan" (*perfectly determinable*) dan kemenentuan ini dimungkinkan oleh ciri relasionalnya (ia selalu memiliki relasi yang tertentu dengan setiap seri). Obyek = x itu tertentukan namun tak terbekukan, ia tak dapat dibekukan ke dalam sebuah posisi karena ia merupakan "ranah total" (*total place*) tempat tergelarnya segala seri dan struktur. Obyek ini, tulis Deleuze, "tak memiliki identitas kecuali untuk kekurangan atas identitas ini, dan tak memiliki tempat kecuali untuk terpindah-tempatkan dalam hubungan dengan segala tempat."[312] Dalam arti ini, obyek = x adalah nama lain dari tempat kosong (*empty place*) yang menjadi wadah bagi semua posisi struktural. Itulah sebabnya seluruh komunikasi atau interaksi antar struktur terjadi dalam ruang kosong alias obyek = x mereka masing-masing.[313]

Terakhir, Deleuze menjabarkan empat aspek yang perlu diperhatikan dalam proses identifikasi atas obyek = x. Pertama, memahami bagaimana obyek itu mensubordinasikan tatanan yang lain

311. "From structuralist perspective, it is no doubt unsatisfactory to resurrect the problem of whether there is a structure that determines all the others in the final instance. For example, which is first, value of the phallus, the economic fetish or the sexual fetish? For several reason, these questions are meaningless. All structures are infrastructures." *Ibid*. hlm. 278

312. "it [obyek = x] thus has no identity except in order to lack this identity, and has no place except in order to be displaed in relation to all places." *Ibid*.

313. "The orders of the structure do not communicate in a common site, but they all communicate through their empty place or respective object = x." *Ibid*.

dari struktur. Kedua, memahami bagaimana obyek itu sendiri tersubordinasi kepada tatanan lain. Ketiga, memahami bagaimana seluruh obyek = x dan seluruh tatanan struktur berinteraksi satu sama lain. Keempat, memahami kondisi-kondisi tertentu di mana dimensi tertentu dari struktur tidak berkembang dengan sendirinya melainkan tetap tersubordinasi kepada aktualisasi dari tatanan struktural yang lain.[314]

g. Kriteria Ketujuh: Dari Subyek ke Praktik

Kriteria ketujuh atau terakhir dari strukturalisme ini mencakup mekanisme struktural yang memungkinkan proses subyektivasi. Struktur, seperti telah kita lihat, teraktualisasi ketika terdapat entitas-entitas real—katakanlah, subyek—yang menempati ruang strukturalnya. Namun ini tak berarti bahwa subyek individual memiliki sifat determinatif atas struktur. Jauh sebelum proses tersebut, ruang-ruang struktural itu telah selalu terisi oleh elemen simbolik. Maka, bagi Deleuze, telah selalu terjadi suatu "pengisian [*remplissement*] yang azali" mendahului pengisian oleh subyek-subyek riil.[315] Namun paradoksnya, momen pra-subyektivasi dari ruang struktural itu mestilah juga menyisakan secercah kekosongan (*emptiness*) yang tanpanya tak akan ada proses pemindah-tempatan relasional yang niscaya diperlukan agar elemen-elemen simbolik itu tersirkulasikan.[316] Dengan kata lain, struktur mesti mempertahankan ruang kosong yang esensial bagi konstitusi dirinya (karena hanya dengan prakondisi kekosongan itulah sirkulasi elemen-elemen simbolik, yang menjadi komponen konstitutif dasar dari struktur, dimungkinkan). Dengan adanya kekosongan inilah elemen-elemen simbolik selalu kekurangan dan *fact of lack* inilah yang mendorongnya untuk bersirkulasi dalam struktur: ia jadi

314. Tentang keempat aspek ini nampaknya Deleuze sendiri tak memberikan penjelasan yang memadai. Lih. *Ibid*. hlm. 279.

315. *Ibid*.

316. "Thus there is a primary symbolic filling-in [*remplissement*] before any filling-in or occupation by real beings. Except that we again find the paradox of the empty square. For this is the only place that cannot and must not be filled, were it even by a symbolic element. It must retain the perfection of its emptiness in order to displaced in relation to itself, and in order to circulate throughout the elements and the variety of relations." *Ibid*.

selamanya kekurangan atas paruh bagian dirinya yang akan-datang (*to come*) menempatinya.[317] Namun *void* atau kekosongan ini, Deleuze menambahkan, bukanlah suatu non-ada atau sejenis ada yang negatif melainkan justru positif, yakni sebagai ada yang problematis; sebagai problem, kekosongan ini terus-menerus memproduksi pertanyaan-pertanyaan yang menjadi jawaban parsial atas problem tersebut.[318] Itulah sebabnya Foucault, pada paragraf penghabisan dari *The Order of Things*, dapat menulis: "Tak mungkin lagi berpikir di zaman kita ini kecuali di dalam kekosongan yang tersisa dari hilangnya manusia. Sebab *kekosongan ini tak menciptakan suatu defisiensi; ia tak mengkonstitusi suatu lakuna yang mesti diisi*."[319]

Obyek = x alias persegi kosong alias kekosongan itu sendiri, di satu sisi, dan agensi atau subyek, di sisi lain, senantiasa *kekurangan satu sama lain*[320]—inilah pelajaran yang dipetik Deleuze dari strukturalisme. Itulah sebabnya Lacan bertutur bahwa subyek itu pertama-tama adalah ia yang tersubyektivasi (*subjected; assujetti*) kepada persegi kosong, atau *phallus* dalam terminologi Lacan. Namun bukan berarti bahwa strukturalisme merepresi subyek melainkan "memecahnya dan mendistribusikannya secara sistematis […] membuatnya bergeser dari satu tempat ke tempat lain" untuk menjadikannya "subyek nomad" yang terindividuasi secara impersonal dan tersingularisasi secara pra-individual.[321]

Lebih lanjut, Deleuze memperlihatkan dua bahaya, dua bencana, yang menghantui struktur dalam kaitan dengan ruang kosong

317. "As symbolic, it must be for itself its own symbol, and eternally lack its other half that would be likely to come and occupy it." *Ibid.*

318. Deleuze menulisnya dalam tanda kurung: "(This void is, however, not a nonbeing; or at least this nonbeing is not the being of the negative, but rather the positive being of the "problematic," the objective being of a problem and of a question.)" *Ibid.*

319.. Seperti dikutip dari *ibid.* Cetak miring dari aslinya.

320. "the instance and the place, do not cease to lack each other, and to accompany each other in this manner." *Ibid.* hlm. 280.

321. "Structuralism is not at all a form of thought that suppresses the subject, but one that breaks it up and distributes it systematically, that contests the identity of the subject, that dissipates it and makes it shift from place to place, an always nomad subject, made of individuations, but impersonal ones, or of singularities, but preindividual ones. " *Ibid.*

dan subyek yang mengisinya.[322] Yang pertama, jika persegi kosong yang *mobile* itu tak lagi diikuti oleh subyek nomad, maka kekosongannya akan menjadi *lack* atau *lacuna*. Yang kedua, kebalikan dari yang pertama, persegi kosong itu tertempati namun mobilitasnya jadi hilang dan ia menjadi sedenter, berakar, dan terfiksasi. Bahaya ganda ini sejajar dengan posisi Tuhan dan manusia: Tuhan menumbuhkan padang gurun *lack* dan manusia merumah di dalamnya serta menginkarnasikan *lack* itu. Tuhan dan manusia—itulah yang Deleuze sebut sebagai "kesakitan dunia", sejenis penyakit struktur.[323] Namun, Deleuze menekankan sekali lagi, bencana ini tak turun ke dalam struktur dari suatu eksternalitas absolut. Bencana itu juga merupakan, dalam istilah Deleuze, "tendensi imanen" dari struktur itu sendiri.[324]

Namun, bagaimanapun, sepasang bencana itu adalah tendensi imanen yang melenceng atau terdeviasi dari struktur imanensi. Bencana itu dapat dikatakan sebagai tendensi imanen karena hakikat dari persegi kosong adalah kreasi atas variasi baru, distribusi baru, yang berujung pada penciptaan struktur baru, dengan kata lain, struktur senantiasa menghasilkan efek yang, pertama-tama, menimpa dirinya sendiri.[325] Efek negatif ini tak mengubur harapan untuk suatu efek positif yang cocok dengan, serta tak destruktif terhadap, hakikat struktur imanensi itu sendiri. Efek positif yang dimaksud adalah kreasi subyek nomadik atau apa yang diproklamirkan Deleuze sebagai "*pahlawan* strukturalis": "bukan Tuhan ataupun manusia, tidak personal ataupun universal, ia tanpa identitas, tercipta oleh individuasi non-personal dan singularitas pra-individual [serta terlibat dalam praktik] revolusi permanen atau transfer permanen."[326] Subyek praktik yang terartikulasikan oleh struktur inilah yang menjadi kriteria terakhir dari strukturalisme, sebuah "kriteria masa depan".[327]

---

322. Lih. *Ibid.*
323. Lih. *Ibid.*
324. "it is a matter of an 'immanent' tendency, of ideal events that are part of the structure itself, and that symbolically affect its empty square or subject." *Ibid.* hlm. 281.
325. *"the functioning of the structure* […] *starts with having its primary effects in itself." Ibid.*
326.. *Ibid.*
327. *Ibid.*

1.2. Reapropriasi I: Bersama Žižek Membaca Deleuze

Adalah mengherankan bahwa tak ada satu pun buku kumpulan esai Deleuze yang diterbitkan semasa hidupnya yang memasukkan esai tajam dari tahun 1967 ini.[328] Secara historis, esai ini meletak sebelum publikasi *Difference and Repetition* (1968) serta *Logic of Sense* (1969). Kemungkinan terbesar karena terkait dengan persoalan label "strukturalisme" yang ia pakai di sini. Jika kita perhatikan secara seksama, apa yang diidentifikasi oleh Deleuze secara positif dan afirmatif dalam esai ini sebetulnya tak lain ketimbang identifikasi atas kriteria-kriteria utama *poststrukturalisme* di mana ia menjadi salah satu tokohnya. Dengan kata lain, ia menafsirkan strukturalisme sedemikian sehingga tak dapat dibedakan dengan poststrukturalisme yang nantinya ia elaborasi secara lebih lengkap. Konsep-konsep yang ia gunakan dalam *Difference and Repetition* serta *Logic of Sense* macam *differenciation-differentiation,* singularitas, virtualitas, serialitas, problem, non-makna dan kritik atas antropo-teologisme sudah terlihat sketsanya dalam esai ini. Kemungkinan kedua adalah bahwa *memang* ada pergeseran paradigma—betapapun kecilnya—yang membayangi fase pemikiran Deleuze di kemudian hari, sesuatu yang mungkin tak lagi sama dengan sebagian paradigma tertentu dari esai tahun 1967 ini, sehingga mendorongnya untuk tidak mempublikasikan esai ini lagi dalam bentuk apapun. Bukti-bukti yang menguatkan dugaan ini adalah bahwa dalam esai ini Deleuze masih bisa berbicara dengan nada yang hampir sepenuhnya afirmatif tentang *lack* sebagai "insting" terdasar dari serialitas serta menulis tentang psikoanalisa Freud dan Lacan tanpa aroma konfrontasi (sesuatu yang tak lagi terbayangkan pada periode ketika ia menulis *Anti-Oedipus*).[329] Sebuah bukti lain yang merujuk pada hal yang sama

328. Lih. *Ibid.* hlm. 257-258 (tentang pembahasan singkat dari Charles J Stivale, seorang komentator dan penerjemah karya Deleuze, mengenai hal ini).

329. Lih. Misalnya hlm. 279 di mana Deleuze menulis bahwa struktur niscaya tetap menyisakan ruang kosong yang bukan ketiadaan melainkan kekurangan—*eternally lack,* kata Deleuze—sehingga terwujud sirkulasi simbolik yang mempertahankan eksistensi struktur *qua* struktur. Juga dalam Gilles Deleuze dan Claire Parnet, *Dialogues* diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Barbara Habberjam (New York: Columbia University Press), 1987 (aslinya 1977), hlm. 78 di mana Deleuze berbicara, kontra Lacan, bahwa "There is no subject of enunciation. Fluxes are the only objec-

adalah bahwa Deleuze *berhenti* berbicara tentang struktur. Dalam *Dialogues* yang berisi wawancara dengan Claire Parnet, Deleuze bahkan menyerang "strukturalisme" sebagai "sistem titik dan posisi [...] yang mengurung lini pelarian [*line of flight*] ketimbang mengikutinya"[330] sementara "lini pelarian" inilah yang diupayakan oleh Deleuze pada periode penulisan *Anti-Oedipus* dan sesudahnya. Melihat sederet kontradiksi itu adalah penting untuk mensituasikan esai yang meletak di garis depan artikulasi teoritis Deleuze ini dalam posisi yang tepat.

Upaya pensituasian ini akan kita tempuh dari trayek kedua, yakni dengan berangkat dari asumsi bahwa ada pergeseran paradigma dalam periode pemikiran Deleuze. Untuk itu, adalah penting bagi kita untuk memperhatikan komentar para ahli mengenai hal ini, bahkan jika komentar itu datang dari "musuh teoritis" Deleuze sendiri, yaitu Slavoj Žižek. Yang terakhir ini bertolak dari tradisi Hegelian dan psikoanalisa—dua garis tradisi yang tak lain merupakan musuh bebuyutan Deleuze. Namun, terlepas dari posisi diametral itu, pembacaan Žižek cukup layak kita perhatikan karena ia mengajukan sebuah gugatan penting yang terkait dengan tema kita kali ini: sebuah gugatan mengenai inkonsistensi. Ketika ditanya dalam sebuah wawancara tentang "tren Deleuzian" dalam filsafat dewasa ini, filsuf dari mazhab Lacanian Slovenia ini menjawab bahwa terdapat *dua logika* yang berjalan bebarengan dan bertabrakan satu sama lain dalam pemikiran Deleuze *secara keseluruhan*. Žižek menguraikan: di satu sisi, terdapat "logika Schellingian" yang bertumpu pada oposisi antara aktualitas (individu, realitas yang dialami, subyek sebagai person) dan virtualitas ("ranah proto-realitas", singularitas yang jamak, elemen-elemen impersonal); di sisi lain, terdapat logika tradisional yang bertumpu pada oposisi antara produksi dan representasi di mana yang-virtual ditafsirkan secara generatif sebagai daya-daya produktif yang non-representasional.[331]

---

tivity of desire itself. Desire is the system of a-signifying signs with which fluxes of the unconscious are produced in a social field." Atau *ibid.* hlm. 61. di mana Deleuze menulis, dengan amunisi Nietzschean serta Lacan sebagai sasaran tembaknya bahwa "The tyrant , the priest, the captors of souls need to persuade us that life is hard and a burden. [...] The long, universal moan about life: the lack-to-be [*manque-à-être*] which is life..."

330. *Ibid.* hlm. 37.

331. Lih. Slavoj Žižek dan Glyn Daly, *Conversations with Žižek* (Cambridge: Polity

Berspekulasi mengenai eksistensi dua logika yang berlawanan ini, Žižek memandang Félix Guattari sebagai sumber "pengaruh buruk" yang membuat Deleuze beralih ke logika kedua. Melalui kolaborasi dengan Guattari lah, menurut Žižek, Deleuze melakukan balikan memutar menuju logika kedua. Padahal karya-karya Deleuze pada fase awal, atau karya yang ia tulis sendirian, bagi Žižek, menunjukkan kekuatan yang kentara: *Difference and Repetition, Logic of Sense, Proust and the Signs, Coldness and Cruelty* atau analisis tentang Sacher-Masoch, serta *Cinema*. Dalam kolaborasinya dengan Guattari lah, Žižek berkonjektur, kekuatan Deleuze itu meredup menjadi dualitas yang kaku antara, misalnya, "tatanan molar" versus "tatanan molekular" atau produksi versus representasi. Lebih lanjut, Žižek berspekulasi bahwa dua tendensi logis yang berlawanan tersebut pada dasarnya merupakan oposisi antara *materialisme* yang diwakili oleh *Logic of Sense* dan *idealisme* yang diwakili oleh *Anti-Oedipus* ("buku Deleuze yang paling jelek," kata Žižek).[332] Dengan kata lain, terdapat kontradiksi tentang apakah ranah virtualitas adalah efek yang muncul dari interaksi antar tubuh (materialisme) ataukah tubuh-tubuh itu muncul dan teraktualisasi dari ranah virtualitas.[333] Dengan demikian, bagi Žižek, terdapat inkonsistensi logis dalam *oeuvre* Deleuze. Namun sejauh mana pembacaan ini dapat dijustifikasi?

Kita mulai dari titik pertama, tentang divisi antara "logika Schellingian" (oposisi virtualitas x aktualitas) dan "logika tradisional" (oposisi produksi x representasi). Pertama-tama, betulkah bahwa divisi ini terjadi *semenjak* kolaborasi dengan Guattari? Jawabnya jelas: tidak. Telah kita lihat dalam esai dari tahun 1967 ini bahwa "dua logika" itu telah ada namun terjalin dalam *satu hal yang sama,* yakni—untuk menciptakan istilah baru—ekonomi imanensi. Yang dimaksud dengan frase terakhir itu adalah sistem yang tersusun dari, atau eksis oleh, relasi antar elemen yang menempatinya dan bersirkulasi *dalam*

Press), 2004, hlm. 82. Lih. juga Slavoj Žižek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences* (New York: Routledge), 2004, hlm. 23.

332. "*Anti-Oedipus* […] arguably Deleuze's worst book". Slavoj Žižek dan Glyn Daly, *Conversations with Žižek, Op.Cit.,* hlm. 83.

333. "Either the infinite field of virtuality is an immaterial effect of interacting bodies, or bodies themselves emerge, actualize themselves, from this field of virtuality." *Ibid.*

sistem itu sendiri sedemikian sehingga tak menyisakan suatu "X" di luar sistem. Sistem macam inilah yang sebetulnya tengah diperikan oleh Deleuze ketika ia menyodorkan tujuh kriteria "strukturalisme". Dengan lain perkataan, tujuh kriteria yang ia angkat tak lain daripada tujuh determinasi internal dari ekonomi imanensi. Ketujuhnya merupakan kriteria *formal* yang merupakan elemen internal yang konstitutif dari ekonomi ini. Apa yang menjustifikasi kesimpulan ini adalah bahwa struktur yang dipercakapkan Deleuze dalam esai "Bagaimana Kita Mengenali Strukturalisme?" adalah sistem imanensi itu sendiri. Ini terlihat dari penekanan Deleuze pada ciri *relasional* dari strukturalitas: relasi selalu merupakan pertautan kontinyu dan pertautan ini menandakan tiadanya sesuatu yang tak tertautkan dengan yang lain alias tiadanya sesuatu di luar pertautan itu sendiri. Bukankah ini yang disebut sebagai imanensi? Dalam arti inilah, esai itu tak akan dapat dibaca jika kita melupakan tekanan yang diberikan Deleuze—betapapun implisit—kepada imanensi. Lantas, untuk kembali pada persoalan kita, sejauh apa "ekonomi imanensi" ini memberi ruang pada "dua logika" yang *nampak* kontradiktif itu? Pertama-tama kita mesti memahami dulu apa yang sesungguhnya tengah terjadi dalam "oposisi" antara virtualitas dan aktualitas. Keduanya merupakan dualitas sejauh aktualisasi selalu *parsial*[334] (dalam arti, tidak mengaktualisasikan seluruh virtualitas) dengan penyimpangan yang niscaya karena mesti melewati medium obyek = x. Namun keduanya bukan dualitas dan tidak oposisional sejauh keduanya merupakan mekanisme *internal* dari ekonomi struktur yang hakikatnya imanen tersebut. Apa yang diaktualisasikan bukanlah sesuatu di luar struktur melainkan di dalamnya (sebagaimana *potensi* dan *aktus* merupakan dua kutub dari satu sistem Spinozistik yang sama)—inilah mengapa Deleuze lebih memilih term virtualitas dan aktualisasi ketimbang idealitas dan realisasi. Jika virtualitas dan aktualitas merupakan determinasi imanen dari struktur, dan jika aktualisasi niscaya parsial (baca: tidak representatif), maka jelas bahwa virtualitas dan aktualitas berada dalam *satu* lini produksi. Jadi hanya ada satu oposisi: virtualitas, aktualitas dan produksi di satu sisi, serta representasi di sisi seberangnya. Dan yang terakhir inilah

334. Lih. Gilles Deleuze, *How Do We Recognize Structuralism?, Op.Cit.* hlm. 268.

yang semenjak awal hingga akhir karirnya dilawan oleh Deleuze. Berbicara tentang dua logika yang bekerja bersama namun bertabrakan dalam *oeuvre* Deleuze seperti Žižek itu jelas salah arah.

Poin kedua *critical assessment* Žižek juga tak lepas dari permasalahan. Bahwa terdapat pergeseran paradigma antara karya sebelum *Anti-Oedipus* dan karya sejak itu *memang* tak dapat dipungkiri. Pergeseran ini, pada hemat saya, terjadi dalam *cara* yang dipilih Deleuze untuk *mengafirmasi imanensi*.[335] Deleuze "awal" (fase pra *Anti-Oedipus*) masih percaya dengan skema *lack-excess* yang nampak pertama kali dalam esai di tahun 1967 ini. Skema ini berjalan dalam pembahasannya mengenai *obyek = x* (kita tahu ini konsep berasal dari Lacan) sebagai non-makna yang memproduksi makna secara eksesif yang memenuhi tulisan-tulisannya hingga *Logic of Sense.* Dalam arti ini, Deleuze "awal" masih terkontaminasi oleh sejenis "kultus atas kekurangan". Namun tetaplah perlu kita ingat bahwa akomodasi terhadap *lack* ini ada dalam trayek afirmasi atas imanensi (yakni, afirmasi atas strukturalitas yang anti-transendensi). Dan nada ini berubah semenjak *Anti-Oedipus* di mana ia mulai berbicara terang-terangan melawan kultus atas *lack* itu dengan amunisi Nietzschean. Jadi memang betul bahwa terjadi suatu *shift* dalam pemikiran Deleuze. Namun ini bukanlah pergeseran *dari materialisme menuju idealisme,* seperti yang dianalisis Žižek. Justru sebaliknya, ini merupakan pergeseran dari *imanensi idealistik* menuju suatu *imanensi materialistik*. Izinkan saya memperjelas term-term ini. Terminologisasi "imanensi idealistik" memiliki justifikasinya pada teks Deleuze sendiri, yaitu *Anti-Oedipus*, di mana ia berhasil mempersepsi benang merah yang tak terputuskan antara idealisme dan kultus atas *lack*: hilangnya obyek, hilangnya kesatuan primal-azali yang hendak direkuperasi melalui sintesa dialektis.[336] Dalam lingkup referensi ini, Deleuze "awal",

335. Deleuze pertama kali membahas tema imanensi dalam "tesis kecil" yang ia terbitkan sebagai *Spinoza et le problème d'expression* pada tahun 1968.

336. Lih. Misalnya Gilles Deleuze dan Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* diterjemahkan oleh Robert Hurley, Mark Seem, et.al. (Minneapolis: University of Minnesota Press), 1992, hlm. 25: "From the moment that we place desire on the side of acquisition, we make desire an idealistic (dialectical, nihilistic) conception, which causes us to look upon it as primarily a lack: a lack of an object, a lack of the real object." Menarik juga untuk dicatat bahwa Jean Hyppolite menyebut *lack* sebagai motor dialektika dan sistem idealisme Hegelian. Lih. Misalnya Jean

yang masih mengafirmasi *lack,* dapat dikatakan masih bertopang pada argumentasi idealistik untuk mengafirmasi imanensi. Idealisme itu juga terlihat dalam esai "stukturalisme" ini, terutama ketika Deleuze berbicara tentang strukturalisme sebagai "filsafat transendental" yang mengakui primasi struktur atau situs di atas elemen yang mengisinya.[337] Skema *lack-excess* ini juga masih nampak dalam paparan Deleuze di *Logic of Sense* tentang koeksistensi hakiki dari *lack* dan *excess* dalam kaitan dengan persegi kosong dan singularitas.[338] Ini merupakan pilihan yang masuk akal sebagai langkah awal untuk membangun suatu ontologi imanensi (sebab, kita tahu, idealisme sendiri sebetulnya merupakan doktrin imanensi). Mulai *Anti-Oedipus* dan setelahnya, Deleuze terlihat berupaya mempurifikasi diri dari keterjebakan pada skema itu. Ia berjuang membersihkan *locus-locus* dalam teorinya dari kecenderungan yang bisa ditafsir sebagai kultus atas *lack*. Dengan memberikan penekanan ekstra pada monad Leibnizian ketimbang struktur umum yang mengkonstrain monad-monad itu, Deleuze membalik idealisme menjadi materialisme. Aksentuasi ini terjadi sedemikian sehingga materialisme itu ditarik ke titik kulminasinya, yakni sejenis *vitalisme* di mana *imanensi absolut* itu tak lain adalah *Hidup* (yang pra-subyektif) itu sendiri.[339] Memang benar bahwa diskualifikasi Deleuze atas *lack* ini tidak menyertakan pula rejeksi atas ekses: ia masih memandang positif fungsi "pelarian" yang mungkin tercipta dari ekses ini.[340] Saya sendiri

Hyppolite, *Logic and Existence* diterjemahkan oleh Leonard Lawlor dan Amit Sen (Albany: SUNY Press), 1997, hlm. 162: "The Whole is there insofar as it is excluded, sublated; it is there because it is lacking; it is there as negation in the position and as internal negativity."

337. Lih. Gilles Deleuze, *How Do We Recognize Structuralism?, Op.Cit.* hlm. 263.

338. Lih. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense* diterjemahkan oleh Mark Lester dan Charles Stivale (New York: Columbia University Press), 1990, hlm. 51.

339. Tentang artikulasi pandangan imanensi vitalistik ini, perhatikan esai Deleuze yang terakhir ia tulis sebelum ia bunuh diri, *Immanence: A Life* dalam Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life* diterjemahkan oleh Anne Boyman (New York: Zne Books), 2001, hlm. 27.

340. Tentang persistensi penekanan pada ekses, lih. Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque* diterjemahkan oleh Tom Conley (London: The Athlone Press), 2001, hlm. 67-68: "The true character of the Leibnizian game—and what opposes it to the roll of the dice—is first of all a proliferation of principles: play is executed through excess and not a lack of priciples; the game is that of principles themselves, of inventing principles."

pesimis melihat penekanan pada ekses ini karena produktivisme yang diusung Deleuze dalam konsep "ekses" ini masih dihantui oleh sejenis *produksi atas lack* (yakni, pertama-tama, produksi atas *lack of arkhe*). Namun Deleuze tetap menawarkan sebuah visi yang menjanjikan; *aspirasi* Deleuze tetaplah merupakan sesuatu yang layak diupayakan lebih lanjut, yakni sebuah mimpi tentang imanensi murni. Singkat kata, kalaupun ada pergeseran paradigma dalam hidup intelektual Deleuze, *contra* Žižek, pergeseran itu tak terjadi dari materialisme ke idealisme melainkan dari imanensi idealistik menuju imanensi materialistik yang memuncak dalam imanensi vitalistik. Dan pergeseran paradigma ini tak dapat kita sebut sebagai "inkonsistensi" jika kita menyadari bahwa proyek utama Deleuze sejak awal hingga akhir adalah mengupayakan jawaban atas pertanyaan "Bagaimana cara mengafirmasi imanensi?".

Dengan *detour* melewati interpretasi Žižek dan tanggapan atasnya, kini kita dapat melihat secara lebih jelas di mana letak esai dari tahun 1967 ini dalam keseluruhan *oeuvre* Deleuze, yakni terletak dalam periode awal pemikirannya ketika ia masih percaya bahwa imanensi dapat diafirmasi melalui *mediasi* oleh *objet petit a* Lacanian (alias obyek = x) yang senantiasa "lacking its other half". Dalam kondisi ini, argumentasi Deleuze masih terjebak dalam strukturalisme yang nantinya memuncak dalam poststrukturalisme *à la* Derrida: primasi mediasi *sebagai produksi eksesif* yang digerakkan oleh suatu *kekurangan azali* yang *koeksis* dengan *Ada* di dalam ranah imanensi. Namun demikian, resolusi yang diajukan Deleuze dan Derrida terhadap kebuntuan ini berbeda: Deleuze mengambil jalan imanensi vitalistik yang bertumpu pada produksi yang non-mediatif dan non-transgresif sementara Derrida mengambil jalan *transendensi imanen* di mana telah selalu ada gerak transgresif—yang muncul melalui sejenis *appelation* dari Yang Sepenuhnya Lain atau Yang Sepenuhya Di-Luar alias Yang Sepenuhnya Transenden—atas ranah imanensi yang senantiasa direapropriasi ke dalam ranah itu. Visi radikal Deleuze tentang imanensi murni *zonder* kekurangan ataupun mediasi jenis apapun itulah—sesuatu yang tak terdapat dalam pelbagai pemikir dari zamannya—yang memberikan tantangan bagi pemikiran abad ini.

Tantangan awal yang mesti kita hadapi saat ini, oleh karenanya, adalah mencoba melihat kembali titik interseksi yang kabur

antara afirmasi imanensi dan afirmasi *lack,* atau dengan kata lain, antara *topologi imanensi* dan *topologi makna*. Tesis dasar yang akan saya ajukan adalah bahwa pada detik ketika kita mentransformasi topologi imanensi menjadi topologi makna, kita tak akan bergerak lebih jauh dari suatu "imanensi relatif" yang terus-menerus dihantui oleh bayang-bayang transendensi. Dengan lain perkataan, pada momen ketika imanensi dijadikan *condition of (im-)possibility* dari pengetahuan, imanensi akan macet ke dalam suatu model transendensiasi imanen yang mengkastrasi imanensi itu sendiri. Namun sejauh apa esai Deleuze ini dapat dikatakan merupakan suatu topologi imanensi sebagai topologi makna? Bahwa esai ini merupakan topologi imanensi itu terlihat dari analisis Deleuze terhadap komponen-komponen struktural (atau ketujuh kriteria itu) yang menyusun suatu ranah umum yang tak mengandaikan eksternalitas absolut (seluruhnya bertumpu pada ikatan relasional antar elemen dalam ranah dan mekanisme interaksinya). Namun, dalam esai tahun 1967 ini, penjelasan tentang komponen struktural itu diletakkan dalam konteks wacana strukturalisme yang problem utamanya adalah *problem makna* (*sens*). Itulah sebabnya Deleuze menyajikan pula suatu eksplanasi genetis tentang makna, yakni bahwa eksistensi makna bertumpu pada mekanisme non-makna, atau bahwa non-makna adalah *conditio sine qua non* dari makna.[341] Jika ditarik ke dalam level yang lebih luas, reduksi imanensi ke dalam problem makna sama artinya dengan merekatkan imanensi ke dalam *horison transendental*.[342] Permasalahannya adalah bahwa "reduksi transendental" ini akan menyeret imanensi ke dalam ciri mendasar dari setiap *wacana* tentang makna: *kekurangan*. Diskursus tentang makna tak pernah dapat terlepas dari diskursus tentang kekurangan karena makna hadir sebagai *obyek* yang hendak dicari dan segala sesuatu yang *hendak dicari* menyiratkan *tiadanya* atau *kurangnya* hal yang hendak dicari itu. Kekurangan senantiasa menghantui makna: entah dalam *kondisinya*

341. Lih. Misalnya Gilles Deleuze, *How Do We Recognize Structuralism?, Op.Cit.* hlm. 263.

342. Uniknya, jika kita cermati, "reduksi transendental" ini juga merupakan karakteristik dari poststrukturalisme secara umum. Contohnya adalah *différance* dari Derrida yang merupakan horison transendental yang menjadi c*ondition of (im-)possibility* dari makna. Inilah sebabnya, komentator sekaliber Rodolphe Gasché, dan juga Christopher Norris, dapat menempatkan Derrida dalam *tradisi Kantian.*

atau dalam *prakondisinya*. Di dalam kondisinya *an sich,* makna dapat dipandang sebagai kekurangan karena makna, misalnya dalam garis argumentasi Derridean, senantiasa kurang penuh dan mengupayakan kepenuhan itu dalam *medium* yang hakikatnya tak murni sedemikian sehingga upaya pemenuhan itu akan melibatkan *detour* tanpa akhir yang justru terus-menerus menunda kepenuhan itu persis karena medium satu-satunya yang mungkin ia pakai itu niscaya tak murni atau non-maknawi (misalya indikasi). Namun bukankah dalam Deleuze makna adalah suatu ekses dan bukan kekurangan? Betul, akan tetapi prakondisinya tetaplah melibatkan sejenis kekurangan. Obyek = x atau persegi kosong (yang memungkinkan sirkulasi seri struktural yang memproduksi makna secara berlebih) selalu bekerja dengan logika kekurangan ("eternally lacking its other half," kata Deleuze). Dengan kata lain, ekses pun senantiasa mengandaikan kekurangan; produksi eksesif adalah *produksi atas kekurangan* sedemikian sehingga hasil produksinya merupakan sesuatu yang eksesif dan tak habis-habis, suatu produksi atas konsumsi. Reduksi imanensi menuju makna atau reduksi transendental atas imanensi hanya akan menambatkan imanensi pada mata rantai kekurangan. Ini jadi lebih problematis ketika yang hendak diupayakan adalah suatu "imanensi murni", suatu "imanensi absolut", yang bebas dari seluruh ilusi transendensi. *Lack* akan mengintrodusir ilusi macam itu karena setiap *lack* adalah *lack of transcendence,* suatu kekurangan akan transendensi dalam figur apa-apa saja yang akan mengisi atau menambal kekurangan itu. Dan transendensi yang dimaksudkan di sini tidak mesti suatu transendensi yang berada *di luar* struktur atau ranah imanensi. Transendensi itu dapat juga berada di dalam ranah itu sendiri, yakni sebagai gerak transendensiasi permanen (sejenis "revolusi permanen" dalam istilah Deleuze dan Trotsky) atas ranah imanensi. Singkatnya, aliansi antara imanensi dan *lack* (alias kolaborasi antara imanensi dan transendensi) inilah yang mesti dicerai-beraikan jika kita memang hendak, mengikuti visi Deleuze, mewujudkan suatu imanesi murni.

2. Fase Akhir: Purifikasi Imanensi

2.1. Imanensi Absolut

Adalah perlu untuk diperhatikan bagaimana Deleuze meninggalkan kosakata "persegi kosong" atau frase macam "senantiasa kekurangan separuhnya"—yang masih menjamur dalam *Difference and Repetition*[343] dan *Logic of Sense*[344]—sejak karyanya, *Anti-Oedipus*. Apakah yang terjadi dalam periode penulisan *Anti-Oedipus*? Tak ayal lagi: distansiasi terhadap Lacan. Atau lebih tepatnya, segala bentuk simtom Hegelian kontemporer: segala filsafat yang menyuntikkan negativitas pada konsepsi imanensi. Dalam sebuah seminar di tahun 1973 (setahun setelah publikasi *Anti-Oedipus*), Deleuze menunjukkan inti persoalannya (mengingat bahwa bagi Lacan, hasrat adalah kekurangan-akan-Ada): "jika hasrat kekurangan [*lacks*] sesuatu, ia jadi seperti intensionalitas yang menuju pada apa yang ia kurang, ia terdefinisikan sebagai sebuah *fungsi dari transendensi*".[345] Konsekuensi dari pemahaman atas hasrat sebagai kekurangan itu terejawantah dalam tiga kekeliruan akut: "1. Kau akan kekurangan ketika kau menghasrati; 2. Kau akan berharap pada pelepasan [*discharge*]; 3. Kau akan mengejar *jouissance* yang tak mungkin."[346] Ketiganya tak pelak lagi mewujudkan suatu *neurosis akan transendensi*. Kesimpulannya: selama imanensi masih ditumpukan pada negativitas, transendensi akan menyelinap ma-

343. Seperti misalnya dalam Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* diterjemahkan oleh Paul Patton (New York:Columbia University Press), 1994, hlm. 102, di mana ia menulis tentang obyek virtual sebagai "not only does it lack something in relation to the real object from which it is substracted, it lacks something in itself, since it is always half of itself, the other half being different as well as absent."

344. Seperti misalnya dalam Gilles Deleuze, *The Logic of Sense, Op.Cit.*, hlm. 228, di mana ia menulis—*dengan penuh persetujuan*—tentang konsep *phallus* dari Lacan yang oleh Deleuze disamakan dengan obyek virtual/"obyek = x"/persegi kosong: "It [*phallus*] is the paradoxical element or object = x, missing always its own equilibrium, at once excess and deficiency, never equal, missing its own resemblance, its own identity, its own origin, its own *place*, and always displaced in relation to itself."

345. Gilles Deleuze, *Dualism, Monism and Multiplicities* (*Desire-Pleasure-Jouissance*) diterjemahkan oleh Daniel W Smith dalam *Contretemps* 2, Mei 2001, hlm. 96 (cetak miring dari saya).

346. *Ibid.*, hlm. 102.

suk ke dalam imanensi sebagai pengandaian utama. Oleh karena itu, adalah niscaya bagi filsafat untuk mempurifikasi imanensi dari elemen-elemen transendensi. Dan persis inilah yang dilakukan Deleuze terhadap filsafatnya.

Hilangnya wacana tentang negativitas dapat kita lihat dalam esai paling akhir yang ditulis Deleuze sebelum ia bunuh diri, *Immanence: A Life*. Pada esai tersebut ia menggagas suatu "empirisisme transendental" tentang ranah imanensi. Empirisisme transendental, artinya pandangan yang menyatukan realitas dan pemahaman tentangnya, antara Ada dan pemikiran, ke dalam suatu ranah yang melingkupi keduanya, yakni ranah imanensi. Dengan demikian, tak ada lagi distingsi antara subyek dan obyek.[347] Konsep, kata-kata, meja, sore hari—semuanya koeksis dalam ranah yang sama, yakni ranah transendental (*transcendental field*) atau ranah imanensi (*plane of immanence*). Ranah ini bukanlah kesadaran sejauh kesadaran hanyalah fiksasi dari kemenjadian (*becoming*) yang menyusun ranah tersebut. Corak transendental ini mesti dibedakan dari "transenden": ranah imanensi itu bersifat transendental namun subyek dan obyek bersifat transenden.[348] Dan Deleuze menekankan bahwa ranah imanensi ini tidak *imanen* pada sesuatu di luarnya: "Imanensi absolut adalah pada dirinya: ia tidak dalam sesuatu, *pada* sesuatu; ia tidak bergantung pada obyek ataupun dimiliki oleh subyek. [...] Ketika imanensi bukan lagi imanensi terhadap apapun selain dirinya sendiri barulah kita dapat berbicara tentang ranah imanensi."[349]

Deleuze lantas mengartikan ranah imanensi itu dengan "sebuah kehidupan" (*a life; une vie*). Tentu saja, ini tidak berarti bahwa ranah tersebut imanen pada kehidupan melainkan bahwa keduanya identik: suatu kesadaran absolut yang *langsung* (*absolute immediate consciousness*), yang eksis sebelum distingsi subyek-obyek, pemikiran-Ada.[350] Itulah sebabnya, Deleuze menggunakan *indefinite article* "sebuah" atau *une,* dan bukannya *la* (atau *the* dalam bahasa Inggris). Apa yang dimak-

347. Gilles Deleuze, *Immanence: A Life* dalam Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life, Op.Cit.*, hlm. 25.
348. *Ibid.,* hlm. 26.
349. *Ibid.*, hlm. 26-27.
350. *Ibid.,* hlm. 27.

sudkan melalui penggunaan ini ialah penegasan pada ciri *singular* dari kehidupan. Singular, artinya pra-individual, mendahului subyektivasi, sebelum segala negasi dan mediasi—singkatnya: *impersonal*.[351] Namun ini jelas bukan impersonalitas *à la* Blanchot yang berkonotasi dengan pasivitas dan kepasrahan atau titik negativitas absolut. Ranah imanensi atau *sebuah* kehidupan mendahului itu semua, ia tak mengenal kebaikan ataupun kejahatan yang merupakan hasil predikasi subyektif.[352]

Sifat dari singularitas yang menyusun ranah ini disebut Deleuze sebagai virtual. Namun virtual "bukanlah sesuatu yang kekurangan realitas".[353] Subyek dan obyek merupakan aktualisasi dari virtualitas ini. Proses aktualisasi ini, perlu kita pahami, bukanlah suatu "pengisian" atas apa yang kurang, atas posibilitas yang ditandai oleh "privation" (*stēresis*). Subyek dan obyek, berikut dengan relasi representasi yang mengantarai keduanya, dengan demikian hanyalah *efek* dari ranah imanensi. Keseluruhan eksposisi tersebut mengkristal dalam pemahaman bahwa "walaupun adalah selalu mungkin untuk mewujudkan suatu transendensi di luar ranah imanensi, atau mengatribusikan imanensi padanya, seluruh transendensi dikonstitusi sepenuhnya dalam aliran kesadaran imanen yang bertumpu pada ranah ini. Transendensi selalu merupakan produk dari imanensi."[354] Dengan kata lain, transendensi tidak bersifat niscaya, ia sekunder terhadap imanensi.

2.2. Reapropriasi II: Alain Badiou sebagai Deleuzian

Pertanyaannya kemudian: Apakah Deleuze pada fase akhir ini telah mampu membebaskan filsafat dari transendensi? Berhasilkah ia mengkonstruksi suatu ontologi imanensi yang konsisten? Pertanyaan ini dapat dijawab dengan apa saja, tergantung dari mana kita melihatnya. Jika kita melihat persoalan ini dari absennya kategori negatif dalam pemaparan Deleuze, maka kita dapat jawab ya. Namun

351. *Ibid.*, hlm. 28.
352. *Ibid.,* hlm. 29.
353. *Ibid.*, hlm. 31.
354. *Ibid.*, hlm. 30-31.

apakah ketakhadiran ini sepenuhnya membuktikan bahwa sistem filsafat Deleuze akhir samasekali bebas dari transendensi? Kita akan mencoba menjawab pertanyaan ini melalui pembacaan Badiou.

Dalam bagian pengantar bukunya tentang Deleuze, Badiou menulis bahwa oposisi antara filsafatnya dan filsafat Deleuze justru ditopang oleh "keyakinan bersama tentang apa yang mungkin dituntut dari filsafat pada hari ini dan problem utama yang mesti diupayakannya, yakni, suatu konseptualisasi *imanen* tentang yang-jamak [*the multiple*]."[355] Pandangan ini ia parafrasekan pada kesempatan lain: apa yang memisahkan sistem filsafat Deleuze dan Badiou justru meletak pada "*titik kedekatan ekstrem*", yakni "keperluan untuk suatu metafisika tentang yang-jamak."[356] Bagi Badiou, baik Deleuze maupun dirinya sama-sama berupaya berpikir tentang kejamakan (*multiplicity*) sebagai alternatif untuk mengatasi transendensi sebab, seperti dikatakan Badiou, metafisika ialah "penguasaan atas Ada oleh yang-satu."[357] Jika dilihat dari motif ini maka kita dapat mengelompokkan Badiou—terlepas dari pengaruh Lacan pada filsafatnya—ke dalam kubu Althusser-Deleuze yang berupaya mengatasi transendensi dan, konsekuensinya, memprimasikan imanensi. Lebih lanjut lagi, jika Badiou menyatakan bahwa pada poin kedekatan inilah filsafatnya berbeda dengan Deleuze, maka kita dapat mengambil kesimpulan selanjutnya: karena Badiou dan Deleuze mengambil jalan yang berlainan untuk suatu tujuan yang sama, yakni memikirkan kejamakan, maka keduanya memakai cara yang berbeda dalam mengafirmasi imanensi (sejauh pemikiran tentang yang-jamak ialah penolakan atas transendensi). Jadi di antara kedua sistem filsafat tersebut hanya ada *perbedaan cara dalam mengkonstruksi imanensi*. Namun bukankah perbedaan cara ini jugalah yang yang membedakan kubu Sartre-Lacan-Derrida-Lyotard dari kubu Althusser-Deleuze-Foucault? Oleh karena itu, kita mesti memperhatikan *ke arah mana* kritik Badiou itu menuju.

Terdapat tiga pokok kritik Badiou atas Deleuze: tentang ke-

355. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being, Op.Cit.*, hlm. 4.
356. Alain Badiou, *Theoretical Writings* diedit dan diterjemahkan oleh Ray Brassier dan Alberto Toscano (London: Continuum), 2006, hlm. 69.
357. "We can therefore define metaphysics as the comandeering of being by the one." *Ibid.*, hlm. 42.

cacatan konsep kejamakan Deleuze, tentang virtualitas, dan tentang emansipasi. Pertama, konsep Deleuze tentang kejamakan yang masih homogen. Homogen, artinya: kejamakan merupakan ekspresi ekuivok atas sesuatu yang univokal. Hal ini dapat diterangkan lebih jelas melalui distingsi Heidegger antara Ada dan adaan. Apa yang ekuivok itu adalah adaan dan yang univok itu tak lain dari Ada. Dengan demikian, kejamakan adaan hanyalah ekspresi langsung dari Ada yang univok, yang memiliki satu arti.[358] Dan karena Deleuze menekankan univositas Ada (*univocity of Being*), maka konsekuensinya keseluruhan adaan yang merupakan ekspresi dari Ada mestilah juga memiliki arti yang satu dan sama; jika tidak, maka niscayalah terdapat sesuatu yang eksis independen terhadap Ada, dan itu artinya, ada sejenis transendensi. Konsekuensi selanjutnya dari doktrin univositas Ada ialah bahwa kejamakan adaan merupakan ekspresi yang *homogen* dari Ada. Bagi Badiou, pada titik ini Deleuze telah gagal melihat dua jenis kejamakan yang berbeda, yakni *elemen* dan *bagian*.[359] Kedua cara mengada dari kejamakan tersebut, menurut Badiou, merupakan "dua jenis imanensi": presentasi (atau kepemilikan/*belonging*) dan representasi (atau inklusi/*inclusion*). Dengan kata lain, apa yang hendak diingatkan Badiou adalah banyaknya model imanensi—ada yang revolusioner dan ada yang *status quois*. Ini terkait dengan poin kritik ketiga.

Kedua, terkait soal status virtualitas. Bagi Badiou, sebagaimana tercatat dalam korespondensinya dengan Deleuze, virtualitas adalah *sejenis transendensi*.[360] Alasan yang melandasinya adalah karena virtualitas akan mengintrodusir kembali yang-satu dan bagi Badiou yang-satu adalah nama lain dari transendensi. Bagaimanakah virtualitas mengintrodusir yang-satu? Melalui corak *total* yang bagi Deleuze inheren di dalamnya. Virtualitas, yang terwujud dalam ranah imanensi, tak lain adalah suatu *totalitas*. Totalitas ranah virtual-imanensi inilah yang memungkinkan konsep imanensi Deleuze menjadi absolut dalam arti *tak memiliki eksternalitas*. Dalam konstatasi ini, jika ranah imanensi tidak total, maka akan terdapat suatu eksterioritas yang independen terhadap ranah tersebut, dan eksterioritas itulah

358. Lih. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being, Op.Cit.,* hlm. 25.
359. Alain Badiou, *Theoretical Writings, Op.Cit.*, hlm. 78.
360. Lih. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being, Op.Cit.*, hlm. 46.

hantu transendensi yang mesti dihapus Deleuze (dengan harga yang mesti dibayar: afirmasi atas totalitas ranah imanensi). Sebaliknya, menurut Badiou totalitas ini justru akan mengintrodusir yang-satu, yakni sebagai *sebuah* totalitas ranah imanensi. Solusi yang diajukan Badiou sendiri adalah dengan—melalui Cantor—memikirkan kembali konsep ketakterhinggaan yang melepaskan diri dari visi klasik tentangnya yang berjalan sejak Aristoteles, yakni pandangan tentang ketakterhinggaan (*infinity*) sebagai ketanpabatasan (*unlimitedness*) yang ditopang oleh *kekurangan* (*privation; stēresis*).[361] Poin kritik yang lain tentang virtualitas ini adalah bahwa, bagi Badiou, virtualitas macam itu niscaya mengintrodusir *finalitas*.[362] Sejauh virtualitas dapat diaktualisasikan, maka mestilah terdapat arah aktualisasi yang inheren dalam virtualitas itu sendiri, dengan kata lain, suatu teleologi internal. Dalam bentuknya yang paling ekstrem, finalitas ini dapat menjelma menjadi pra-determinasi yang jelas-jelas menutup jalan bagi emansipasi revolusioner.

Terakhir, tak ada ruang dalam filsafat Deleuze bagi suatu visi tentang emansipasi radikal. Tak ada peristiwa emansipatif yang sesungguhnya karena senantiasa terdapat finalitas virtual yang mendeterminasi arah aktualisasi. Ketiadaan peristiwa macam ini juga disebabkan karena dalam teori Deleuze, bagi Badiou, segala sesuatunya adalah peristiwa: "'All' *is* grace."[363] Ini juga terkait dengan kritik pertama tadi, yakni corak homogen dari ontologi Deleuze: segala sesuatunya adalah ekspresi homogen dari Ada yang satu dan sama. Padahal, bagi Badiou, terdapat dua jenis imanensi—melalui presentasi elemen dan melalui representasi bagian. Hanya pada tataran representasi lah, homogenitas terjadi, walaupun secara semu. Dikatakan semu karena representasi selalu berupaya menghadirkan apa yang sejatinya tak dapat dihadirkan. Apa yang tak dapat dihadirkan tersebut bukanlah sebuah negativitas, ia tak kurang suatu apapun. Dengan bertopang pada yang tak terpresentasikan itulah peristiwa emansipasi—sebagai presentasi murni—dimungkinkan. Apa yang dapat kita tarik di sini ialah bahwa

361. Bdk. Paolo Zellini, *A Brief History of Infinity* diterjemahkan oleh David Marsh (London: Penguin Books), 2004, hlm. 3.

362. Lih. Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being, Op.Cit.*, hlm. 53.

363. *Ibid.,* hlm. 97.

Badiou mengizinkan kita untuk mengerti adanya dua jenis imanensi yang berbeda di mana yang satu (representasi) tidak membuka ruang bagi emansipasi dan yang lain (presentasi) sebaliknya.

Lantas dalam arti apa kita dapat menyebut Badiou sebagai seorang "Deleuzian"? Menjelang bagian penutup dari bukunya tentang Deleuze ia menulis: "jika satu-satunya jalan untuk memikirkan revolusi politik, pertemuan cinta, penciptaan sains, atau kreasi seni sebagai ketakterhinggaan yang berbeda [...] adalah dengan mengorbankan imanensi (yang saya tidak yakin seperti itu, tapi itu bukan yang jadi soal di sini) dan univositas Ada, maka saya akan mengorbankannya."[364] Membaca kutipan tersebut kita mesti hati-hati sebab di dalamnya, walaupun Badiou nampak seolah hendak membuang imanensi, ia menambahkan "yang saya tidak yakin seperti itu". Artinya, Badiou *tidak* hendak membuang imanensi karena bukan itu yang ia destruksi tatkala ia hendak mengafirmasi "revolusi politik" atau peristiwa emansipatif. Lantas apa yang ia buang? Jika kita ketat pada distingsi Badiou antara dua jenis imanensi di atas, maka kita dapat melihat bahwa apa yang ditolaknya hanyalah imanensi dalam arti representasi saja atau apa yang disebutnya sebagai rezim "status situasi" (*state of situation*) atau "Negara" (*the State*). Sementara jenis imanensi yang lain (presentasi) justru diangkat Badiou ke dalam posisi sentral dari filsafatnya, yakni filsafat tentang peristiwa sebagai presentasi murni. Alih-alih menolak imanensi, Badiou justru mengkritik Deleuze karena belum cukup imanen: "upaya [Deleuze] untuk membalik transendensi 'vertikal' dari yang-Satu [...] [justru] memproduksi suatu transendensi 'horizontal' atau virtual yang, ketimbang memahami singularitas, mengandaikan daya liar dari yang-Satu dan menganalogikan modus-modus aktualisasi."[365] Pada titik ini, menjadi jelas mengapa Badiou menekankan term *imanen* dalam frasenya tentang kedekatan proyeknya dengan Deleuze ("konseptualisasi *imanen* tentang yang-jamak"). Dari sini pula kita dapat melihat tiga pokok kritik di atas secara konstruktif: Badiou tak hendak mendestruksi filsafat imanensi Deleuze melainkan mempurifikasinya dari transendensi yang masih tak berhasil dihapus oleh Deleuze hingga akhir hayatnya. Dalam arti

364. *Ibid.*, hlm. 91-92.

365. Lih. Alain Badiou, *Theoretical Writings, Op.Cit.,* hlm. 81-82.

inilah kita dapat mengatakan bahwa Badiou meradikalisasi imanensi Deleuze (yang baginya masih *status quois* dan belum memungkinkan emansipasi radikal) seraya tetap menolak untuk terjatuh pada negativitas/transendensi. Itulah alasan mengapa Badiou dapat menulis bahwa, dengan acuan pada destruksi yang dilakukan Deleuze atas transendensi: "Program berani inilah yang juga saya jalankan. [...] [Namun] saya merasa Deleuze belum sukses melaksanakannya; atau, saya rasa ia memberikan padanya [upaya destruksi tersebut] suatu kemelencengan yang menggiringnya pada arah sebaliknya dari apa yang saya pikir mesti diambil."[366] Maka, sejauh kita melihatnya dalam konteks filsafat imanensi, kita dapat mengatakan bahwa Badiou adalah penerus Deleuze: radikalisator atas imanensi.

366. *Ibid.,* hlm.69.

BAB TIGA

Masa Depan Ontologi Imanensi

Dalam BAB terakhir ini kita akan melihat bagaimana formulasi problem imanensi yang dimulai sejak Hyppolite dan mengalami keretakan pada era 60-an kembali menjadi kerangka formal dari perdebatan filsafat kontemporer. Walaupun para filsuf yang akan dibahas pada bagian pertama BAB ini tidak berkebangsaan Prancis, mereka bertolak dari problem-problem filsafat Prancis. Kelanjutan diskursif ini jugalah yang menyebabkan mereka mewarisi kembali "Retakan Besar" yang tak selesai diperdebatkan oleh para filsuf Prancis era 60-an. Konsekuensinya, filsafat *tradisi* Prancis kontemporer ini juga mengalami "Retakan Besar" yang mana posisi dari masing-masing eksponennya ditentukan *dari titik tolak mana* mereka berangkat. Pada bagian akhir BAB ini, kita merumuskan kem-

bali perdebatan yang tak selesai tersebut: mengurai kembali duduk perkaranya, mempelajari konfigurasi paradoksalnya, untuk kemudian mencoba menggagas persyaratan-persayaratan mendasar dari ontologi imanensi.

I. *Nietzsche contra Wagner*: Peta Tradisi Filsafat Prancis Hari Ini

Menjelang tahun 90-an abad yang lalu, jagad filsafat diramaikan dengan munculnya filsuf-filsuf baru yang namanya kian berkibar menggantikan para filsuf Prancis dari tahun 60-an. Mereka adalah, untuk menyebut beberapa diantaranya, Jean Luc-Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Antonio Negri dan Michael Hardt. Mereka dapat disebut sebagai para penerus tradisi filsafat Prancis kontemporer walaupun sebagian besar dari mereka tidak berkebangsaan Prancis sama sekali. Alasannya adalah karena ranah perdebatan mereka ialah teori dan problem dari filsafat Prancis. Titik tolak inilah juga yang menyebabkan mereka mewarisi "Retakan Besar" yang terjadi dalam tradisi filsafat Prancis kontemporer. Kita hanya perlu menengok pada serangan-serangan Žižek dan Laclau terhadap Negri dan Hardt untuk menyaksikan sepasang front perjuangan teoretik yang semakin lama semakin memanas itu.

Dari segi jumlah eksponen yang terlibat dalam kedua front yang berhadap-hadapan tersebut, front Hegelio-Derrideo-Lacanian memiliki jumlah pendukung yang lebih besar. Termasuk di dalam kubu ini adalah Nancy, Lacoue-Labarthe, Laclau dan Žižek. Belum lagi ditambah filsuf politik tradisi Anglo-Saxon seperti Alex Callinicos yang terang-terangan hendak berpikir tentang transendensi politik.[1] Sementara front Spinozio-Deleuzio-Foucaultian hanya diteruskan oleh Negri dan Hardt. Eksistensi kedua front inilah yang akan saya buktikan dalam bagian ini.

Term kunci yang menjadi titik tolak klasifikasi ini adalah ada/

1. "My starting point is what might be thought of as a Kantian question: how is transcendence possible?" Alex Callinicos, *The Resources of Critique* (Cambridge: Polity Press), 2006, hlm. 1.

tidaknya konsep negativitas *yang dijadikan konstitutif* dalam bangunan filsafat imanensi mereka. Nancy, misalnya, menerangkan konsep komunitas "kita" (*we*) dengan bertumpu pada konsep kebebasan yang baginya dimungkinkan oleh "kegelisahan dari yang-negatif" (*restlessness of the negative*).[2] Tidakkah presuposisi negatif inilah juga yang ia angkat manakala Nancy, bersama Lacoue-Labarthe, memetakan adanya suatu "ontologi *negatif"* dalam pemikiran Lacan: suatu ontologi yang bersirkulasi dengan pusat yang *kosong,* yang terus-menerus hendak diisi namun tak pernah mungkin penuh?[3] Tidakkah intuisi negatif ini pula yang ia suarakan ketika ia meringkaskan pemikiran Derrida, mentornya, dengan nada afirmatif sebagai *kehausan*: makna selalu *kurang* terhadap dirinya sendiri, selalu haus akan dirinya sendiri—dengan kata lain, niscaya terkonstitusi oleh negativitas internal—dan oleh karenanya terjadi *detour* maknawi yang tak akan kembali mencapai kepenuhan dalam lingkaran yang utuh?[4] Hegel, Lacan, Derrida—dilihat dari genealogi ini saja sudah terlihat benang merah yang tak putus sampai Nancy (dan kemudian juga Laclau serta Žižek): negativitas. Hal yang sebaliknya terjadi pada front Spinozio-Deleuzio-Foucaultian yang—walaupun memakai kategori negatif sebagaimana setiap filsuf lain—tidak pernah menjadikan negativitas *konstitutif* terhadap imanensi.

Pada bagian berikut saya hanya akan menghadirkan empat figur (dua figur untuk masing-masing posisi) sebagai contoh skematik

---

2. Lihat misalnya tatkala Nancy mendeskripsikan prasyarat dari kebebasan: "Negasi pertama-tama merupakan gerakan pembebasan-diri-dari-ada-yang-langsung [*self-liberation-from-immediate-being*]: negativitas sejak mula tak lain adalah pengosongan [*hollowing out*] ada melalui pembebasannya sendiri." Jean-Luc Nancy, *The Restlessness of The Negative* diterjemahkan oleh Jason Smith dan Steven Miller (Minneapolis: University of Minnesota Press), 2002, hlm. 70.

3. Lih. Jean-Luc Nancy dan Philippe Lacoue-Labarthe, *The Title of The Letter: A Reading of Lacan* diterjemahkan oleh François Raffoul dan David Pettigrew (Albany: SUNY Press), 1992, hlm. 126.

4. "Meaning is lacking to itself; it misses itself; and this is why 'all meaning is altered by this lack'. Writing is the outline of this altering. This outline is 'in essence *elliptical*' because it does not come back full circle to the same. […] 'All meaning is altered', *'tout le sens est altére':* what this says first of all is that meaning is *thirsty, altére.*" Jean-Luc Nancy, *Elliptical Sense* dalam David Wood (ed.), Derrida: A Critical Reader, Op.Cit., hlm. 38.

dari perdebatan imanensi kontemporer. Sesudah itu kita akan mencoba memikirkan apa yang menjadi formula kunci para filsuf penerus garis *via negativa*. Saya akan menunjukkan logika yang bekerja di balik formula tersebut.

1. Jalan Derrideo-Lacanian

1.1. Ernesto Laclau dan Re-Hegelianisasi Filsafat Politik

Sebagai seorang Derridean, Laclau memperlihatkan melalui karya-karyanya tidak hanya bahwa Derrideanisme dan Lacanianisme bertopang dari fondasi yang sama, yakni radikalisasi atas mediasi, melainkan juga bahwa mediasi itu sendiri adalah sesuatu yang niscaya dan sentral dalam ranah sosial-politik. Dalam kata pengantar edisi kedua dari *Hegemony and Socialist Strategy* ia menulis, bersama Mouffe, bahwa abad ke-20 bermula dari *ilusi tentang imediasi* yang mengejawantah dalam filsafat analitik, fenomenologi dan strukturalisme: suatu ilusi bahwa "benda"-nya itu sendiri (acuan, fenomena, tanda) dapat terhantar langsung tanpa mediasi diskursivitas.[5] Ilusi ini akhirnya terbongkar sebagai sesuatu yang *tak mungkin* (atau apa yang nantinya terkristal secara teologis sebagai Yang-Tak Mungkin). Dalam skenario Laclau, pembongkaran ini terjadi melalui Wittgenstein dalam filsafat analitik, Heidegger dalam fenomenologi dan para poststrukturalis dalam strukturalisme. Apa yang terkerucut dalam pembongkaran ini adalah *pembubaran imediasi* dan *primasi atas mediasi non-dialektis* (jika mengasumsikan dialektika Hegel itu niscaya konklusif, seperti yang Laclau yakini). Logika mediasi non-dialektis inilah yang diejawantahkan dalam konsep *hegemoni*.

Konsepsi hegemoni Laclau (dan Mouffe) berhutang pada dua filsuf besar, yakni Derrida dengan "konsep" ketakterputusan (*undecidability*) yang mencirikan ranah teks dan Lacan dengan konsep *point de capiton* (*nodal point* dalam terjemahan Laclau) atau penanda-utama (*master-signifier*) yang berfungsi untuk melaksanakan strukturasi universal

5. Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso), 2001, hlm. xi.

atas ranah diskursif tertentu.[6] *Conditio sine qua non* atau syarat kemungkinan dari hegemoni, bagi Laclau, adalah ketakterputusan representasi partikular atas yang-universal. Artinya, siapapun tak pernah dapat memutuskan partikularitas mana yang paling merepresentasikan keseluruhan (atau yang-universal). Padahal hegemoni selalu mengandaikan representasi (partikular) atas sebuah totalitas.[7] Inilah antinomi hegemoni: di satu sisi, hegemoni selalu merupakan representasi dari yang-partikular atas yang-universal dan, di sisi lain, partikularitas tak pernah mampu mengimposisikan dirinya sebagai universalitas tanpa membuang ciri universal dari universalitas itu sendiri.

Laclau lantas mencoba menjawab persoalan ini dengan mengintrodusir dua jenis logika dalam wacana hegemoni, yakni logika diferensialitas dan logika ekuivalensi.[8] Perbedaan antar pelbagai front perjuangan (komunitas homoseksual, komunitas feminis, komunitas buruh, dst.) yang distruktur oleh perbedaan masing-masing (logika perbedaan) mestilah mencapai suatu titik di mana tuntutan-tuntutan mereka mengarah pada tujuan yang sama sedemikian sehingga terbentuklah persatuan front antar mereka (logika ekuivalensi), betapapun labil. Keseluruhan proses ini distruktur oleh *relasi hegemonik* yang tujuannya tak lain adalah mencipta suatu *universalitas yang terkontaminasi* (*contaminated universality*), dalam arti terus mengalami tegangan antara partikularitas dan universalitas.[9]

Apa yang hendak ditolak Laclau di sini tak lain adalah konsep tentang *kelas,* tentang suatu kolektivitas yang masif dan utuh pada dirinya. Baginya, keutuhan macam itu *ilusif.* Kelas tidak lain hanyalah *kesatuan simbolik* dari pelbagai *posisi subyek* yang berbeda.[10] Artinya, kelas tidak terbentuk secara *langsung* melainkan terkonstitusi melalui relasi hegemonik (kesatuan simbolik) antar bentuk-bentuk perlawanan yang

---

6. Lih. *Ibid.*
7. "[…] how […] does a relation between entities have to be, for a hegemonic relation to become possible? Its very condition is that a *particular* social force assumes the representation of a *totality* that is radically incommensurable with it." *Ibid.,* hlm. x.
8. *Ibid.*, hlm. xiii.
9. Lih. *Ibid.*
10. *Ibid.*, hlm. 11. "Whenever we use the category of 'subject' in this text, we will do so in the sense of 'subject positions' within discursive structure." *Ibid.,* hlm. 115.

bertumpu pada kepentingan sektarian (posisi subyek) yang spesifik. Dengan demikian, Laclau menghapus diskusi yang melelahkan *à la* Neo-Marxis (mazhab Frankfurt) tentang agensi, atau tentang apakah para intelegensia merupakan kesadaran-diri para buruh sehingga mereka mesti "menyuntikkan" kesadaran yang *asli* pada kesadaran buruh yang *palsu* dan seterusnya. Laclau menghindar dari persoalan klasik ini dengan memberikan perspektif baru, yakni tentang *artikulasi*. Apa yang dimaksud Laclau tentang artikulasi ialah "*konstruksi politis* dari elemen-elemen yang berlainan."[11] Dengan kata lain, artikulasi melibatkan suatu proses penyatuan front dengan tuntutan bersama. Artikulasi ini dapat dilakukan oleh kelompok manapun; tak ada lagi privelese bagi kelas buruh atau petani. Yang menarik untuk diperhatikan dari proses artikulasi ini adalah bahwa obyek yang hendak dituntut melalui artikulasi selalu diasumsikan *hilang* (*lost*)—suatu totalitas yang hilang dalam fragmentasi dan hendak direkuperasi.[12] Dengan demikian, artikulasi selalu melewati positivitas negatif (sesuatu yang dulunya diasumsikan ada namun kini hilang dan mesti dicari kembali).

Hegemoni, kita tahu, adalah persoalan identifikasi. Melalui analisis tentang hegemoni ini, Laclau menunjukkan pula bahwa "ranah identitas tak pernah sepenuhnya fiks".[13] Alasannya karena identitas selalu terbentuk oleh relasi hegemoni dan relasi ini hanya mampu menegaskan identitas yang sementara. Mekanisme ini ditunjukkan Laclau melalui konsep *point de capiton*—semacam titik fiksasi referensial—dalam Lacan. Kita ingat bahwa relasi hegemoni ini dituntun oleh logika diferensial dan ekuivalensi. Laclau, dengan sangat Derridean, mengatakan bahwa tak pernah ada diferensialitas murni (karena makna/identitas, betapapun temporer, telah selalu terbentuk) ataupun ekuivalensi murni (karena makna/identitas tak pernah mencapai kepenuhan yang tak terubahkan lagi).[14] *Point de capiton* merujuk pada momen ekuilibrium antara kedua logika tersebut, yakni tatkala perbedaan partikularitas dan ekuivalensi universalitas berkoinsidensi—

11. *Ibid.,* hlm. 85.
12. "[…] the elements on which articulatory practices operate were originally specified as fragments of a lost structural or organic totality." *Ibid.*, hlm. 93.
13. *Ibid.,* hlm. 111.
14. Lih. *Ibid.*, hlm. 129.

betapapun semu—pada sebuah penanda (misalnya, "Turunkan Soeharto!" atau "Ganyang PKI!"). Penanda yang menjadi lokus fiksasi parsial dari referensialitas inilah yang dimaksud dengan *point de capiton* atau *master-signifier.*[15] Bagi Laclau, tujuan dari proses artikulasi tak lain adalah mengkonstruksikan *point de capiton* ini sedemikian sehingga identitas menjadi fiks secara temporer dan sebuah front perjuangan terbentuk.[16]

Konsekuensi dari kelabilan identitas dan kesementaraan *point de capiton* ini adalah bahwa kita tak dapat merumuskan perjuangan berdasarkan kontradiksi ekstrem melainkan sebagai *antagonisme.* Arti term antagonisme dalam Laclau ialah perbedaan posisi yang hakikatnya tak stabil.[17] Mengapa antagonisme? Karena dalam ranah sosial, identitas sebuah kelompok senantiasa dikonstitusikan persis oleh yang *bukan* kelompok itu sedemikian identitas kelompok tersebut tak pernah penuh melainkan selalu tertunda oleh transformasi relasi yang terjalin dengan yang *bukan* kelompok itu. Model relasi macam inilah yang menyusun antagonisme.[18] Jika dibahasakan secara lain, pada jantung setiap identitas sosial meletak lah sebuah negativitas internal, seraut wajah yang-lain yang mengeram pada diri kita sendiri dan menentukan identitas kita.

Jika identitas dari yang-sosial itu sendiri disusun oleh relasi hegemonik semata—identitas itu selalu negatif[19]—dan relasi antar elemen-elemen yang bertentangan tidak mewujudkan kontradiksi yang eksternal melainkan antagonisme yang justru membuat seluruh elemen masyarakat saling mengandaikan, maka masuk akal jika Laclau menulis bahwa tak ada sesuatu pun yang meletak di luar yang-sosial (*there is no beyond*): "Batas dari yang-sosial tak dapat dilacak sebagai sebuah garis depan yang memisahkan dua teritori [...] Batas dari

15. Lih. *Ibid.*, hlm. 112.
16. *"The practice of articulation, therefore, consists in the construction of nodal points which partially fix meaning; and the partial character of this fixation proceeds from the openness of the social, a result, in its turn, of the constant overflowing of every discourse by the infinitude of the field of discursivity." Ibid.,* hlm. 113.
17. *Ibid.,* hlm. 122.
18. "In the case of antagonism, we are confronted with a different situation: the presence of the 'Other' prevents me from being totally myself." *Ibid.,* hlm. 125.
19. *Ibid.*, hlm. 128.

yang-sosial mestilah terberi di dalam yang-sosial itu sendiri sebagai sesuatu yang membaliknya, menghancurkan ambisinya untuk meng-konstitusikan sebuah kehadiran yang penuh [*full presence*]."[20] Dari kutipan itu jelas bahwa Laclau menegaskan suatu *imanensi sosial* yang tak pernah mencapai kepenuhan imanen-identik ataupun disolusi total menuju sesuatu yang transenden terhadap yang-sosial. Itulah sebabnya, Laclau menulis bahwa "jika masyarakat [*society*] tidak sepenuhnya mungkin, bukan berarti ia sepenuhnya tak mungkin."[21] Dua dekade kemudian, Laclau menegaskan kembali hal ini melalui bahasa yang lebih ontologis: "Dalam pandangan saya, tak ada sesuatu di seberang permainan perbedaan-perbedaan [*there is nothing beyond the play of differences*], tak ada dasar [*ground*] yang akan memprivilesekan secara a priori beberapa elemen di atas yang lainnya."[22]

Beberapa tahun setelah *Hegemony and Socialist Strategy,* Laclau merangkum keseluruhan eksposisi tersebut dalam sebuah konsep baru, yakni *penanda kosong.* Yang dimaksud dengan penanda kosong (*empty signifier*) ialah penanda yang tak memiliki petanda.[23] Ia internal, imanen, terhadap rezim penandaan namun sebagai sesuatu yang secara hakiki tak dapat ditandai secara mutlak. *Raison d'être* dari penanda kosong ini adalah bahwa "sistem penandaan apapun selalu terstruktur di sekitar ruang kosong [*empty place*] yang disebabkan oleh ketakmungkinan untuk memproduksi obyek yang [...] diperlukan bagi sistematisitas dari sistem."[24] Dalam kosakata awal Laclau, obyek yang dimaksud ini tak lain adalah identitas yang senantiasa solid. Karena identitas mutlak macam ini selalu gagal dikonstruksi, maka senantiasa terdapat penanda yang tak pernah dapat ditentukan petandanya, misalnya penanda "rakyat" (*the people*) yang selalu diperkatakan menjelang pemilu namun tak pernah jelas artinya. Penanda kosong, dengan demikian, juga merupakan suatu "totalitas yang absen" (*absent totality*), suatu kepenuhan yang tertunda menjadi sesuatu yang niscaya kurang.

20. *Ibid.,* hlm. 126-127.
21. *Ibid.*, hlm. 129.
22. Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso), 2005, hlm. 69.
23. Ernesto Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?* dalam Ernesto Laclau, *Emancipation(s)* (London: Verso),. 1996, hlm. 36.
24. *Ibid.,* hlm. 40.

Itulah mengapa Laclau menyebut penanda kosong ini sebagai "penanda kekurangan" (*signifier of a lack*).[25] Dan apa yang dimaksud Laclau sebagai proses hegemoni (atau hegemonisasi) adalah proses pengisian terhadap kekurangan dari penanda kosong tersebut: "'Tatanan' pada dirinya tak memiliki isi […] ia menjadi sebuah penanda kosong […] pelbagai kekuatan politik dapat bertanding dalam upaya mereka untuk mengisi [*filling*] kekurangan tersebut. Menghegemonisasi sesuatu persis berarti menjalankan fungsi pengisian ini."[26] Identifikasi, atau hegemonisasi—singkatnya, tindak pemaknaan—selalu berhadapan dengan kekurangan yang konstitutif sebab identifikasi itu mesti menandai sesuatu yang *secara esensial* tak ternamai (*unnameable*).[27]

Problem Laclau, jika hendak ditarik pada akar tradisinya, adalah bahwa ia merupakan seorang Hegelian yang anti-Hegel; artinya, ia tak tahu bahwa Derrida—guru yang darinya ia menarik hampir seluruh kerangka teoretiknya—(dan Lacan) adalah seorang Hegelian. Dengan kata lain, Laclau adalah seorang Hegelian yang tak tahu kalau ia itu seorang Hegelian. Inilah pangkal percekcokannya dengan Žižek yang mana bagi Žižek (saya sepakat) Derrida dan Lacan bertopang pada versi tertentu dari filsafat Hegel. Kita akan membuktikan bagaimana Laclau adalah seorang Hegelian.

Telah kita lihat bahwa Laclau menekankan konsep mediasi *non-dialektis* dalam konteks formasi hegemoni. Bagaimana ia dapat menyebut mediasi hegemonik itu non-dialektis atau non-Hegelian? Dapat dipahami bahwa, bagi Laclau, konsep mediasi non-dialektis atau proses hegemonisasi melalui logika diferensial dan logika ekuivalensi tersebut membuang historisisme pada Hegel dan, konsekuensinya, mediasi non-dialektis tak dapat direduksi pada Hegelianisme. Secara positif, mediasi non-dialektis merujuk pada suatu primasi atas kontingensi, yakni bahwa identitas kelompok perlawanan tidak ditentukan oleh suatu *a priori* historis melainkan dikonstruksi melalui penyatuan front (ekuivalensi) yang sangat mungkin untuk tercerai-berai oleh re-identifikasi atas partikularitas mereka (diferensiasi). Dengan semangat kontingensi inilah lantas Laclau menyerukan (*contra* Žižek):

---

25. *Ibid.,* hlm. 42.

26. *Ibid.*, hlm. 44.

27. Ernesto Laclau, *On Populist Reason, Op.Cit.*, hlm. 71.

"lupakan Hegel."[28]

Persoalannya: dapatkah Laclau sendiri melupakan Hegel? Saya akan jawab: tidak. Bagaimana mungkin Laclau bukan seorang Hegelian jika ia yakin bahwa "momen negativitas [...] tak dapat direduksikan"?[29] Ia berbicara—dalam kritiknya atas Negri—bahwa ranah sosial tidak distruktur secara imanen sepenuhnya melainkan oleh apa yang ia sebut "transendensi yang gagal" (*failed transcendence*) yang hadir di dalam ranah tersebut sebagai "presensi dari sebuah absensi" (*presence of an absence*) dan bahwa di sekitar "kekurangan yang konstitutif" (*constitutive lack*) macam itulah yang-sosial distruktur.[30] Jika kita ingat, Kojève lah yang pertama kali mengangkat frase "presensi dari absensi" yang dipakai Laclau (dan Derrida) tersebut, yakni dalam formulasinya tentang hasrat: hasrat adalah presensi dari absensi karena kehadirannya justru dimungkinkan sejauh ia tak mengalami kepenuhan (pemuasan), sejauh ia tak hadir sepenuhnya secara swa-identik. Dan Kojève, kita tahu, berbicara tentang hasrat ini dalam konteks mekanisme penghasratan dalam dialektika Tuan-budak Hegel! Dengan kata lain, selama Laclau masih bertumpu pada kategori negatif macam "kekurangan yang konstitutif", *objet petit a* dan ketakpenuhan ekuivalensi ataupun diferensialitas, maka ia masih mendekam dalam leksikon dan logika Hegel. Laclau, dalam arti ini, adalah seorang yang berkontribusi terhadap re-Hegelianisasi filsafat politik kontemporer.

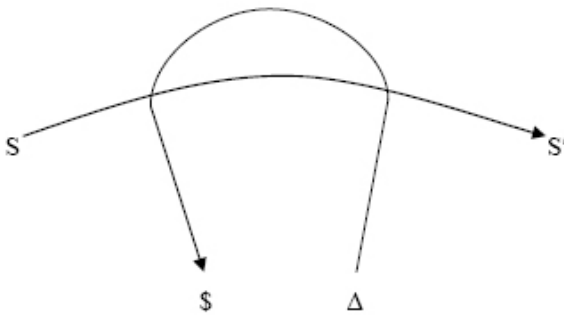
1.2. Slavoj Žižek, Sang Poststrukturalis

Berbeda dengan Laclau yang menyamakan diskursus Derrida dan Lacan, Žižek dengan sadar dan sedari awal telah menunjukkan bahwa Lacan tidak sama dengan Derrida.[31] Walaupun kedua filsuf itu

28. *Ibid.,* hlm. 148.
29. *Ibid.*, hlm. 148.
30. "The social terrain is structured, in my view, not as completely immanent or as the result of some transcendent structure, but through what we could call *failed transcendence.* Transcendence appears within the social as the presence of an absence. It is around a constitutive lack that the social is organized. It is easy to see how we can move from here to the main categories that have informed our analysis: absent fullness, radical investment, *objet petit* a, hegemony and so forth." *Ibid.*, hlm. 244.
31. Mendeskripsikan proyek buku *The Sublime Object of Ideology*-nya, Žižek menulis:

sama-sama menekankan negativitas internal, namun ada perbedaan model negativitas yang bekerja pada keduanya. Bagi Žižek, Lacan tidak memaksudkan yang-Riil (*the Real*)—atau inti yang tak tersimbolisasi, tak terbahasakan—sebagai sesuatu yang tak mungkin direngkuh namun terus-menerus dihasrati, sejenis *focus imaginarius*. Yang-Riil bukanlah obyek hasrat ataupun suatu kepenuhan swa-identik yang senantiasa coba digapai manusia namun juga senantiasa gagal. Pada poin itulah Lacan, dalam tafsir Žižek, berbeda dengan Derrida dan keseluruhan poststrukturalisme. Penafsiran baru Žižek atas Lacan inilah yang akan kita pelajari.

Untuk memahami skema umum Lacan *versi Žižek*, kita pertama-tama mesti menoleh pada interpretasi Žižek atas "grafik hasrat" (*graph of desire*) yang bertumpu pada makalah Lacan pada tahun 1960 tentang dialektika hasrat.[32] Pada makalah tersebut terdapat empat grafik yang digambar Lacan secara suksesif ke dalam bentuk yang makin lengkap. Namun bagi Žižek, kita mesti memahaminya sejak dari formasi awalnya. Maka itu kita akan mulai dari grafik pertama.

Grafik Hasrat I[33]

"against the distorted picture of Lacan as belonging to the field of 'post-structuralism', the book articulates his radical break with 'post-structuralism'". Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso), 1999, hlm. 7.

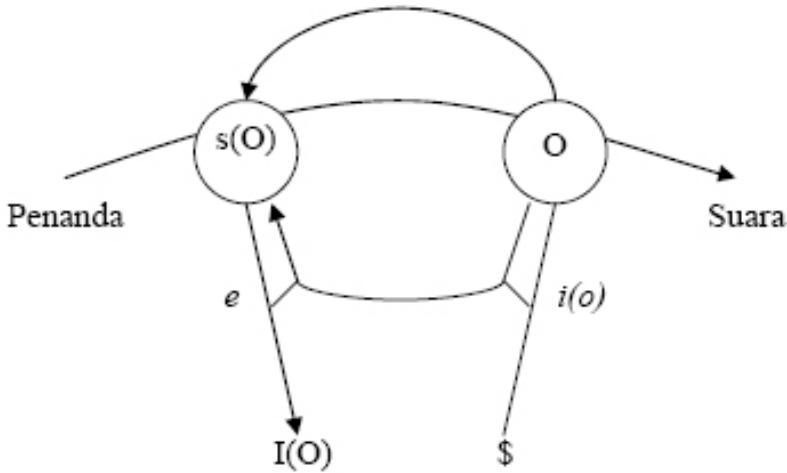
32. Lih. *The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious* dalam Jacques Lacan, *Écrits* diterjemahkan oleh Bruce Fink (New York: WW Norton & Company), 2006, hlm. 671-702.

33. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.,* hlm. 101.

Melalui grafik ini, hendak ditunjukkan bahwa terdapat suatu "intensi pra-simbolik" yang ditandai dengan Δ yang berinterseksi pada dua titik dalam untaian penanda, yakni vektor S-S´. Intensi pra-simbolik ini bergerak dengan tujuan merengkuh makna dari lintasan penandaan yang ada. Tatkala rengkuhan ini berinterseksi dengan penanda tertentu dalam lintasan penanda S- S´, maka terbentuklah *point de capiton* atau *master-signifier* (lih. titik di sebelah kiri yang merupakan interseksi antara Δ dan $ dengan vektor S- S´) yang mana, bagi Žižek, merupakan titik di mana subyek terjahit dalam rantai penandaan dan secara sekaligus memfikskan makna dari lintasan penandaan. Žižek menekankan bahwa *point de capiton* ini merupakan makna yang dihasilkan *sesudah* subyek (dalam bentuk intensi pra-simbolik) masuk terlebih dahulu dalam rantai penandaan (lih. titik interseksi sebelah kanan). Artinya, "efek makna selalu diproduksi belakangan, *après coup*"[34], setelah penandaan bertemu dengan intensi pra-simbolik. *Master-signifier* tersebut tak lain adalah identifikasi atas penandaan (misalnya "Amerika"). Dampak dari rengkuhan pra-simbolik terhadap *master-signifier* ini tak lain adalah subyek yang terhalangi atau terbagi (*barred subject*), yakni subyek yang terbelah ke dalam dua acuan: dirinya sendiri di fase pra-simbolik dan *master-signifier* yang mengidentifikasikan dirinya sebagai subyek (itulah kenapa Žižek juga menyebut proses ini sebagai *interpelasi atas individu menjadi subyek*).

Grafik yang kedua merupakan gambaran atas proses penghasratan setelah terwujudnya subyektivasi dari grafik pertama. Oleh karena itu, pada tahapan ini kita mulai dari subyek yang terbagi ($).

34. *Ibid.*

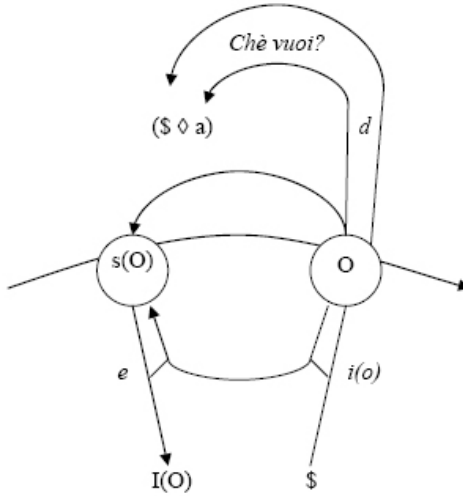
Grafik Hasrat II[35]

Dalam grafik ini nampak bagaimana subyek (sebagai yang terbelah) memaknai *point de capiton* (dinotasikan sebagai O) dan memproduksikan—dari penanda yang ditampakkan oleh *point de capiton*—makna atau petanda dari *point de capiton* tersebut sedemikian sehingga menciptakan identifikasi simbolik yang dinotasikan sebagai I(O). *Point de capiton* di sini bekerja sebagai apa yang disebut Lacan sebagai *le grand Autre* atau yang-Lain besar (*the big Other*), yakni institusi sosial, politik, religius dan kultural, misalnya hukum, negara, romo, norma moral. Melalui pemaknaan atas yang-Lain besar inilah subyek mendapatkan seperangkat nilai yang digunakan sebagai identifikasi-diri subyek dalam tatanan sosial (misalnya, "seorang Muslim yang taat"). Apa yang dimaksud "Suara" (*Voice*) dalam vektor penandaan adalah suatu sisa (*left-over*) dari proses pemaknaan atas *big Other*. Suara sebagai sisa ini dicontohkan Žižek sebagai "suara hipnotik" yang tersusun oleh kata yang diulang-ulang tanpa akhir, seperti musik latar yang tak berarti bagi identifikasi yang sedang berjalan, dan oleh karenanya, "Suara" ini

35. *Ibid.*, hlm. 103.

tanpa makna—bukan suara (*voix*) *à la* Derrida yang ia anggap sebagai modus kepenuhan diri. Terakhir, notasi *e* dan *i(o)* menunjukkan, secara berurutan, ego imajiner dan yang-lain imajiner. Artinya, proses identifikasi-diri subyek dalam konstelasi makna *big Other* mesti berjalan melalui imaji tertentu tentang yang-lain agar kemudian subyek dapat mengidentifikasikan dirinya berdasarkan penerimaan atau penolakan atas kualitas-kualitas tertentu dari yang-lain tersebut dan menginternalisasikannya ke dalam imaji tentang diri—sejenis alienasi diri di dalam yang-lain agar lantas mendapatkan identitas diri. Žižek juga mencatat bahwa "fase cermin" Lacan—yakni fase di mana anak menyadari identitas yang unik dari dirinya berdasarkan misrekognisi atau kesalahan mengenali dirinya sebagai bagian dari yang-lain—terdapat dalam poros *e-i(o)* ini. Proses identifikasi-diri yang dikonstitusikan secara negatif melalui yang-lain inilah maksud dari pernyataan terkenal Lacan: "hasrat manusia adalah hasrat *dari* yang-Lain".[36] Bukan kita yang menghasrati sesuatu, melainkan yang-lain lah (presiden, guru agama, dukun) yang menuntut kita untuk menghasrati sesuatu itu.

Pada grafik ketigalah, menurut Žižek, Lacan mengintrodusir visinya tentang *gap* atau jurang yang memisahkan ranah simbolik dengan sesuatu yang takterеduksikan padanya.

36. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* diterjemahkan oleh Alan Sheridan (London: The Hoghart Press), 1977, hlm. 38 (cetak miring dari saya sendiri).

Grafik Hasrat III[37]

Jika pada grafik sebelumnya telah diperlihatkan bagaimana proses internalisasi hukum simbolik—nilai-nilai dari *big Other*—ke dalam subyek, maka melalui grafik ini Lacan menunjukkan bagaimana subyek mempertanyakan kepentingan di balik *big Other* itu sendiri dengan pertanyaan dasar: "Apa yang kau mau?" (*Chè vuoi?*).[38] Pada momen inilah kita dapat melokalisir hasrat (*desire*) yang dinotasikan sebagai *d* dan dibedakan dari tuntutan (*demand*) yang eksis pada grafik-grafik sebelumnya. Mekanisme *chè vuoi* ini mengeksplisitkan perbedaan hasrat dari tuntutan dengan mempertanyakan apa yang dihasrati oleh *big Other* tatkala ia menuntut ini atau itu: "kau menuntut sesuatu dariku, tapi apa yang sesungguhnya kau ingini, apa yang kau tuju lewat tuntutan ini?"[39] Hasrat, dengan demikian, adalah level terdalam dari tuntutan—sesuatu yang, bagi Žižek, menjadi penyebab dari tuntutan.

Upaya untuk menjawab pertanyaan ini (*Chè vuoi*) terjadi melalui mekanisme *fantasi* yang dilakukan subyek. Formula dari fantasi itu adalah $ ◊ a: "subyek terbelah yang berupaya mencari obyek yang

37. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.*, hlm. 111.
38. Lih. Jacques Lacan, *Écrits*, *Op.Cit.,* hlm. 690.
39. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.,* hlm. 111.

hilang".[40] Notasi ◊ berarti "menghasrati" dan apa yang disimbolkan dengan "a" di atas adalah sesuatu yang terkenal sebagai *objet petit a* (obyek a kecil). Obyek a kecil inilah yang disebut sebagai obyek penyebab-hasrat (*object-cause of desire*).[41] Dalam hal ini, Žižek mengingatkan distingsi penting antara obyek hasrat (*object of desire*) dengan obyek penyebab-hasrat (*object-cause of desire*): jika obyek hasrat adalah obyek yang dihasrati oleh subyek, obyek penyebab-hasrat ialah suatu obyek yang menyebabkan subyek menghasrati obyek hasrat.[42] Dalam tafsir Žižek, *objet petit a* ini "tak lain ketimbang inskripsi subyek pada ranah obyek".[43] Ia, dengan demikian, merupakan suatu *detil* di dalam obyek yang kerapkali tak terperhatikan namun justru menarik subyek untuk menghasratinya. Hasrat, *qua* hasrat, tak pernah dapat merengkuhnya secara utuh sebab dengan mengapropriasinya sepenuhnya hasrat itu tak lagi memiliki penyebab dan musnah dengan sendirinya. Obyek inilah yang disebut Lacan dalam *Seminar XI* sebagai sesuatu "di dalammu lebih ketimbang dirimu sendiri" (*in you more than yourself*): "Aku mencintaimu […] karena secara tak terjelaskan aku mencintai sesuatu di dalammu sesuatu yang lebih dari kamu—*objet petit a*".[44] Psikoanalisis memiliki banyak contoh untuk obyek ini: payudara ibu, *phallus*, dan segala yang *senantiasa kurang untuk dihasrati*. Obyek yang tak mungkin digapai inilah yang memicu mekanisme fantasi. Dalam pembacaan Žižek, fantasi bukanlah suatu bentuk mimpi—ia justru merupakan *penopang realitas* (s*upport of reality*). Artinya, fantasi berfungsi untuk mengkonstruksi "realitas" yang normal dengan tujuan menopengi hasrat terdalam kita pada *objet petit a* yang tak tergapai.[45] Itulah sebabnya Žižek melihat fantasi sebagai suatu mekanisme *positivisasi atas yang-Riil*[46] yang tak pernah, dan tak akan pernah, positif.

40. Lih. Boucher, Geoff (ed.), *Traversing the Fantasy: Critical Responses to Žižek* (Hants: Ashgate), hlm. 30

41. Fungsi penyebaban oleh *objet petit a* ini tampak jelas dalam diagram Lacan ketika ia berbicara tentang fantasi Marquis de Sade dalam *Kant with Sade*. Lih. Jacques Lacan, *Écrits, Op.Cit.*, hlm. 653..

42. Lih. Slavoj Žižek dan Glyn Daly, *Conversation with Žižek, Op.Cit.*, hlm. 112.

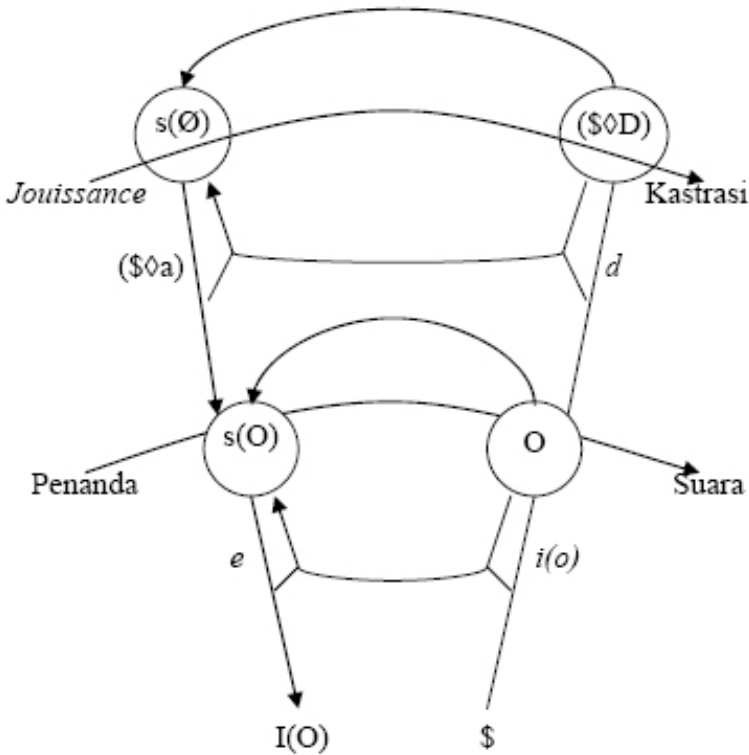
43. Slavoj Žižek, *How to Read Lacan* (New York: WW Norton & Company), 2007, hlm. 69.

44. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, Op.Cit.,* hlm. 268

45. Lih. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.*, hlm. 45.

46. Slavoj Žižek dan Glyn Daly, *Conversation with Žižek, Op.Cit.*, hlm. 78.

Dengan munculnya pertanyaan akan *big Other,* masuklah kita pada ranah hasrat dan tujuan formal dari segala hasrat, yakni kenikmatan (*jouissance*). Inilah yang digambarkan Lacan dalam grafik finalnya.

Grafik Hasrat IV (final)[47]

Di sini kita masuk ke dalam level atas dari mekanisme penghasratan yang memuncak pada dorongan (*drive*). Subyek yang menghasrati kenikmatan puncak (*jouissance*) niscaya mengalami *kastrasi* karena mekanisme penghasratan ini telah selalu bertolak dari struktur penan-

47. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.,* hlm. 121.

daan sementara *jouissance* itu sama sekali tak dapat ditandai.[48] Inilah yang disebut Lacan sebagai *kastrasi simbolik,* yakni penghapusan akses subyek dalam ranah simbolik untuk melintas menuju *jouissance* yang meletak pada ranah yang-Riil. Hasilnya, tak pelak lagi, adalah *fantasi* atau subyek yang terbagi dan terus-menerus mengejar *objet petit a*. Notasi s(Ø) di atas menandai suatu kekurangan pada jantung yang-lain (*lack of the Other*) yang disebabkan oleh efek *jouissance* terhadap tatanan simbolik-penandaan. Maksudnya, karena *jouissance* tak pernah dapat dibahasakan (disimbolisasikan) maka satu-satunya tanda yang mungkin bagi *jouissance* tak lain daripada tanda tentang kekurangan atau impotensi itu sendiri. Kekurangan yang dimaksud di sini berkoinsidensi dengan pelarangan, yakni larangan untuk berdiam dalam yang-Riil. Inilah sebabnya notasi s(Ø) juga menandakan "nama-sang-Ayah" (*nom-du-père*).[49] Lacan menunjukkan bahwa nama-sang-Ayah ini menjamin koeksistensi antara struktur hasrat dan struktur *hukum*[50], atau dengan kata lain, memastikan kepatuhan kita pada hukum simbolik yang menghalangi akses kita menuju kenikmatan (*jouissance*) yang di seberang kesenangan (*pleasure*) simbolik.

Lantas apa yang dimaksud dengan notasi $◊D? Itu tak lain adalah formula dari dorongan (*drive*). Notasi "D" di atas menandakan tuntutan simbolik (*symbolic demand*) bagi subyek untuk memuaskan diri melalui organ-organ yang telah tersimbolkan (telah ditentukan sebagai sesuatu yang memuaskan berdasarkan kriteria mekanisme penandaan). Dalam tafsir Žižek, masih terdapat sisa kenikmatan (*jouissance*) yang tertinggal pada organ-organ tersebut walau mereka sudah disimbolisasi (sebagai leher, paha, dst.) dan persis karena sisa inilah *drive* bersirkulasi di sana.[51] Organ-organ inilah yang oleh Freud disebut sebagai "obyek parsial" (*partial object*) dan dicontohkan Lacan dengan *lamella* (sejenis kondensasi kata-kata antara "manusia" dan "omelet") yang cair, meresap ke mana-mana, tak dapat dihancurkan.[52] Ia meru-

48. *Ibid.,* hlm. 122.

49. Boucher, Geoff (ed.), T*raversing the Fantasy: Critical Responses to Žižek, Op.Cit.,* hlm. 32.

50. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, Op.Cit.*, hlm. 34.

51. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.*, hlm. 123.

52. Lih. Slavoj Žižek, *How to Read Lacan, Op.Cit.,* hlm. 62.

pakan libido dalam bentuknya yang paling murni, sebagai insting kehidupan yang tak dapat direpresi, yang mana *objet petit a* hanyalah representasi darinya.[53] *Lamella,* sebagaimana dimaksudkan Lacan, adalah organ atau bagian dari makhluk hidup yang *hilang* tatkala makhluk tersebut dihasilkan melalui seksuasi atau proses formasi seksualitas.[54] Dengan demikian, ia "tidak eksis" dalam kehidupan subyek namun, pada saat yang sama, senantiasa menggenanginya, mendorongnya untuk menemukan organ tersebut melalui representasi dalam *objet petit a*. Dorongan ini pulalah yang disamakan Lacan dengan "dorongan kematian" (*death drive*).[55] Inilah yang meletak di seberang fantasi, di seberang simbolisasi: dorongan kematian sebagai yang-Riil itu sendiri[56] dan inti yang meletak di dalam yang-Riil itu tak lain adalah *jouissance.*[57]

Setelah memahami kerangka umum logika Žižek yang bertumpu pada Lacan, kini kita dapat bertanya: sejauh mana tafsiran Žižek atas Lacan sama sekali tak terkontaminasi oleh model negativitas Derrideo-Hegelian? Apalagi setelah Žîžek sendiri mengakui bahwa "obsesi terbesar dari keseluruhan karya saya" adalah mengungkap identitas antara konsep dorongan kematian dari Freud dengan negativitas internal dari Idealisme Jerman.[58] Jika kita membuka *The Sublime Object of Ideology*, karya pertama Žižek dalam bahasa Inggris, kedekatan aparatus Žizekian dengan visi Derrida akan tampak dalam proses yang unik. Žižek kerap mengulang bahwa salah satu kesulitan para pemikir poststrukturalis untuk mengapropriasi Lacan ke dalam posisi mereka adalah karena dalam Lacan masih ada seberkas primasi pada sejenis "petanda transendental", misalnya konsep *master-signifier.* Dalam arti ini, mengikuti konstruksi Žižek, para poststrukturalis itu menuduh Lacan tidak konsekuen dengan tesisnya—yang sepaham dengan poststrukturalis—bahwa "tak ada meta-bahasa".

53. Lih. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, Op.Cit.,* hlm. 198.
54. Lih.Jacques Lacan, *Écrits, Op.Cit.*, hlm. 718.
55. "[…] every drive is partially a death drive." *Ibid.,* hlm.719.
56. Lih. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London: Verso), 1996, hlm. 97.
57. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.,* hlm. 170.
58. Lih. Slavoj Žižek dan Glyn Daly, *Conversation with Žižek, Op.Cit.,* hlm. 61.

Lantas Žižek menunjukkan kesalahan argumen poststrukturalis itu dengan menegaskan bahwa pada pemikiran poststrukturalis, bahasa bersifat *sepenuhnya* oto-referensial dan itulah sebabnya teks merupakan ruang bagi gerakan oto-refleksi yang tanpa henti.[59] Dengan kata lain, sepenuhnya sirkuler. Melampaui ini, Lacan—dalam tafsir Žižek—menunjukkan bahwa bahasa tak pernah sepenuhnya oto-referensial melainkan, karena juga terkonstitusikan oleh *objet petit a* yang senantiasa hilang (kurang), bergerak secara *eliptik*.[60] Namun bukankah alur *elipsis* inilah yang menandai pergerakan mediasi tanda dalam Derrida, seperti ditunjukkan dengan baik oleh Jean-Luc Nancy dalam makalah berjudul "Elliptical Sense"?[61] Tidakkah gerak elipsis inilah yang memungkinkan Derrida berbicara bahwa, walaupun "tak ada luar-teks", teks itu sendiri tak pernah menjadi totalitas yang tertutup dan *sirkuler* karena selalu ada gerak *detour* melalui yang-lain tanpa henti?[62] Jika demikian, kita menyaksikan pemandangan yang cukup aneh: Žižek mengkritik para poststrukturalis karena dianggap keliru memahami Lacan, padahal Žižek sendiri keliru memahami visi poststrukturalis, dan persis dengan penegasan pada keunikan dari posisi Lacan itu (tentang elipsis) Žižek justru, tanpa sadar, mendekatkan Lacan pada poststrukturalisme (sebagai pemikiran tentang elipsis *par excellence*).

Dalam wawancaranya dengan Glyn Daly, Žižek melihat bahwa *di dalam Lacan sendiri* terdapat tafsiran transendental tentang fase pemikiran Lacan, yakni fase sebelum awal 60-an di mana Lacan menekankan tatanan simbolik sebagai sebuah *a priori* transendental yang tak pernah dapat sepenuhnya diatasi oleh subyek, dan fase sesudahnya di mana Lacan mengelaborasi syarat kemungkinan dan keti-

59. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.*, hlm. 158.

60. *Ibid.*

61. "Meaning is lacking to itself; it misses itself; and this is why 'all meaning is altered by this lack'. Writing is the outline of this altering. This outline is 'in essence *elliptical*' because it does not come back full circle to the same. […] 'All meaning is altered', 'tout le sens est altére': what this says first of all is that meaning is *thirsty, altére.*" Jean-Luc Nancy*, Elliptical Sense* dalam David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader, Op.Cit.,* hlm. 38.

62. Lih. Martin Suryajaya, *Derrida dan Metafisika Kebenaran: Sekilas Pandang Proyek Umum Dekonstruksi* dalam Jurnal Filsafat DRIYARKARA no. 2/2007, hlm. 103-105.

dakmungkinan dari tatanan simbolik dengan konsep macam kekurangan primordial (*primordial lack*).[63] Tafsiran ini, bagi Žižek, bermasalah karena membatasi Lacan hanya sebagai pemikir transendental, sebagai pemikir tentang *ketakmungkinan total* untuk merekonsiliasikan subyek dan *objet petit a* ataupun yang-Riil. Bahkan Žižek sendiri mengakui bahwa tafsiran keliru macam ini bersumber dari dirinya sendiri yang kerap menekankan yang-Riil sebagai yang-tak mungkin.[64] Akibatnya, menurut Žižek, pemikiran Lacan menjadi dekat dengan tema Derrida dan Levinas tentang ketakmungkinan dan keilahian serta ke-Lain-an Absolut (*Absolute Otherness*). Maka itu, Žižek berupaya menunjukkan bahwa yang-Riil itu bukannya sepenuhnya tak mungkin: yang-Riil itu justru mungkin (*possible*), hanya saja ia eksis sebagai *trauma,* yakni *sebagai* yang-tak mungkin (*the impossible*).[65] Yang-Riil itu mungkin sebagai yang-tak mungkin—bukankah ini pelajaran yang kita peroleh dari Derrida? Tidakkah yang-Absolut (atau kerahasiaan dari Yang-Sepenuhnya-Lain), bagi Derrida, itu *mungkin* (ia datang, sebagaimana Keadilan, *di sini* dan *sekarang*) sebagai sesuatu yang tak mungkin (untuk ditotalisasi melalui bahasa/dogma/simbolisasi)? Tidakkah ini juga yang mengeram di balik visi Derrida tentang *iman* yang ia simbolkan sebagai "padang gurun" (*desert*) dan asosiasikan dengan hasrat (*desire*): hasrat hanya mungkin sejauh ia tak mungkin (untuk merengkuh sepenuhnya apa yang dihasrati), dan sebaliknya, hasrat tak akan mungkin jika ia sepenuhnya mungkin (baca: jika ia sepenuhnya merengkuh apa yang dihasrati sedemikian sehingga hasrat itu sendiri tak ada lagi). Kita boleh yakin bahwa Žižek akan mengenali logika yang bekerja di balik argumen *à la* Derrida ini—sebuah argumen yang jelas tak asing bagi seorang Žižek: argumen Hegelian (tentang negativitas internal). Lebih lanjut lagi, Žižek menyatakan bahwa ia hanya menerima satu konsekuensi dari dekonstruksionisme, yakni kontingensi, sementara sisi lain dekonstruksionisme—yakni, menurut Žižek, keterbukaan tanpa syarat (*unconditional openness*) pada yang-lain atau sejenis kepasrahan radikal—ia tolak dan gantikan dengan "suatu *decisionism* heroik yang menekankan pada meresikokan hasil akhir dan menang-

63. Slavoj Žižek dan Glyn Daly, *Conversation with Žižek, Op.Cit.,* hlm. 65.
64. *Ibid.,* hlm. 66.
65. Lih. *Ibid.*, hlm. 69-70

gung tanggung jawab darinya secara sungguh-sungguh."[66] Terhadap pernyataan ini kita hanya perlu menjajarkannya dengan yang berikut ini: "Jika sebuah strategi terjamin pada dan bagi dirinya sendiri, jika kalkulasinya telah pasti, maka tak akan ada strategi sama sekali. Kita mengkalkulasi karena ada sesuatu yang tak terkalkulasi. [...] Maka itu, pertaruhan strategis selalu terdiri atas pembuatan keputusan, atau mengarahkan diri kita pada keputusan".[67] *Voilà!*

Bagaimana kita menjelaskan *kedekatan ekstrem* antara Žižek (atau Lacan versi Žižek) dengan Derrida ini? Jangan-jangan apa yang kita hadapi kali ini tak ubahnya seperti "taufan dalam gelas", yakni pertentangan riuh yang sesungguhnya justru bertumpu pada aras yang sama. Dalam kasus kita, aras yang sama ini tak lain adalah konsepsi serupa tentang negativitas internal. Jika demikian, maka Lacan versi Žižek (atau Žižek itu sendiri) niscaya terjebak pada kebuntuan sama yang telah kita perlihatkan dalam analisis tentang Derrida dalam BAB sebelumnya. Kita akan menganalisis kebuntuan ini dalam tiga poin: pertama, tentang *jouissance* yang hanya mungkin sejauh ada kastrasi-diri; kedua, soal status yang-Riil atau transformasi atas kekurangan sebagai sesuatu yang berkoinsidensi dengan ranah imanensi itu sendiri (dan tak hanya sebagai elemen konstitutif saja); ketiga, tentang kebergantungan pada skema proyeksi-introyeksi (alias subyektivasi negatif) yang—karena hanya menghasilkan subyek neurosis-teologis—justru menutup ruang bagi emansipasi.

Kita mulai dari yang pertama. Žižek memahami *jouissance* sebagai sesuatu yang traumatik dan berlebih (eksesif). Kenikmatan, dengan demikian, dipahami sebagai negasi atas kesenangan (*pleasure*). Žižek menerangkan ini dengan mengacu pada parafrase Lacan atas Dostoevsky: "Jika Tuhan tidak ada, maka segalanya dilarang."[68] Me-

---

66. *Ibid.*, hlm. 106.

67. Jacques Derrida dan Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret, Op.Cit.,* hlm. 13. Tentang klaim Žižek bahwa dekonstruksionisme berujung pada kepasrahan radikal, atau sejenis penantian tanpa akhir, kita dapat melihat kutipan berikut: "I would like to anticipate an objection, which goes like this: since justice is always in excess with respect to right, it can never be attained, is always deffered [...]—and therefore one may be excused for not attaining it. But not at all! This excess *presses* urgently here and now, *singularly.* It does not wait." *Ibid.*, hlm. 23.

68. Slavoj Žižek dan Glyn Daly, *Conversation with Žižek, Op.Cit.*, hlm. 105.

mang, tatkala Tuhan tidak ada, kita hidup dalam dunia yang serba-boleh, yang mengizinkan subyek untuk mengejar kesenangan masing-masing. Namun agar kesenangan itu tetap ada, kita perlu melakukan pembatasan atas laku kesenangan kita: diet ketat agar tetap langsing, olah raga rutin dan meminum setumpuk suplemen kesehatan agar panjang umur, mengunci pintu, merantai pagar, dan mengalokasikan dana yang besar untuk sistem keamanan agar rumahnya tak dibobol maling, dst. Dengan kata lain, jika kita hendak mencapai kesenangan yang paling sublim—yaitu kenikmatan—kita mesti menolak kesenangan yang hadir langsung di hadapan kita (makan, tidur, bermalas-malasan, misalnya). Kita akan memperlihatkan lagi corak negatif dari *jouissance* ini melalui contoh lain yang diberikan Žižek sendiri. Setelah kekalahan Jerman NAZI di Stalingrad, pada tahun 1943 Goebbels—juru propaganda NAZI—memberikan orasi di Berlin di mana ia meminta apakah rakyat Jerman mau bekerja 16-18 jam sehari, dan rakyat berteriak "Ya!". Begitu pula ketika ia mengajak rakyat untuk menghapus sisa-sisa kehidupan normal dan masuk dengan gagah berani ke dalam mobilisasi total. Dan, pada akhirnya, setelah serangkaian pertanyaan retoris macam itu, Goebbels bertanya: "apakah kalian menginginkan perang total—sebuah perang yang begitu total sehingga kalian bahkan tak dapat mengimajinasikan seberapa total perang itu?"—dan 20.000 rakyat Jerman bersorak: "Ya! Ya! Ya!"[69] Itulah *jouissance*: sebuah ekses dari negasi atas kesenangan langsung. Dengan kata lain, suatu hasil *asketisisme*. Apa yang implisit di sini adalah seutas benang yang menghubungkan *jouissance* langsung dengan fasisme: *jouissance* adalah konsep fasis tentang pengebirian-diri di hadapan sesuatu yang Maha Tinggi, yang sepenuhnya transenden melampaui kita namun sekaligus begitu dekat dengan kita—lebih dekat ketimbang urat leher kita sendiri—seperti suara hati yang memanggil dari kedalaman lubuk batin. Ia adalah transendensi absolut yang diinternalisasikan melalui negasi/kastrasi atas diri kita sendiri. Logika teologis-fasis inilah yang menjelaskan mengapa Žižek menyamakan *jouissance* dengan "kesenangan dalam rasa sakit" (*pleasure in pain*)[70] dan mengaitkannya

69. *Ibid.*, hlm. 114.
70. *Ibid.*, hlm. 113

dengan "dimensi emansipatoris" dari "pemukulan atas diri sendiri".[71] Seolah dengan menghantam diriku sendiri, aku menghantam kapitalisme global dan menjadikan diriku pahlawan kiri yang otentik. Ini tak pelak lagi adalah *mentalitas budak* (dalam arti Nietzschean) dalam bentuknya yang paling vulgar.

Dari konsepsi tentang *jouissance* ini kita dapat melokalisir masalahnya, yakni keterjebakan pada konsep negativitas internal: *jouissance* hanya mungkin sejauh ia tidak mungkin, sejauh ia terkonstitusikan oleh suatu negativitas internal. Inilah yang mengejawantah secara penuh dalam arti lain dari *jouissance*, yakni yang-Riil. Žižek mengatakan bahwa yang-Riil merupakan fondasi dari tatanan simbolik sekaligus sebagai sisa yang tak tersimbolisasi.[72] Yang-Riil, dengan demikian, dapat dibahasakan secara Derridean sebagai syarat kemungkinan dari pemaknaan sekaligus syarat ketidakmungkinan dari pemaknaan yang penuh—atau apa yang disebut sebagai *différance*. Jika demikian, yang-Riil adalah negativitas absolut yang menjadi asal dan tujuan dari segala simbolisasi—sebuah kekosongan yang menjadi obyek ziarah para neurotik. Inilah yang ditegaskan oleh Žižek ketika ia mengatakan bahwa walaupun yang-Riil (*death drive*) itu tidak kekurangan suatu apapun karena kekurangan hanya diintrodusir oleh simbolisasi (*desire*) namun, pada saat yang sama, yang-Riil itu adalah "kekosongan yang diciptakan dan dikitari oleh tatanan simbolik[73]" Artinya, karena yang-Riil itu—sebagai kekosongan—tercipta dari simbolisasi, dan simbolisasi selalu berjalan mengikuti logika kekurangan (yang menubuh pada *objet petit a*), maka yang-Riil tak lain adalah *universalisasi kekurangan sebagai struktur ontologis itu sendiri*. Ia adalah efek global dari kekurangan parsial. Sebagai ranah total di mana segala tatanan imanen padanya, yang-Riil adalah lubang kekurangan besar yang tak pernah tertutup oleh pengisian simbolik apapun. Atau lebih tepatnya, yang-Riil adalah *penyebab* dari kekurangan pada tatanan simbolik—dengan kata lain, suatu *kausalitas imanen*—dan sekaligus *tujuan* dari pengisian atas kekurangan itu—suatu *teleologi imanen*. Manifestasi

71. Acuan yang dipakai Žižek di sini adalah film *Fight Club*-nya David Fincher. Lih. *Ibid.*, hlm. 119.
72. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology, Op.Cit.*, hlm. 169.
73. *Ibid.,* hlm. 170.

dari sifat-sifat yang-Riil pada ranah simbolik tak lain lagi ialah *objet petit a*: sesuatu yang terus-menerus luput karena ia merupakan *Vorstellungrepräsentanz* (representasi simbolik) dari kekurangan, sebuah penanda yang merupakan inkarnasi dari kekurangan itu sendiri.[74] *Objet petit a*, dengan demikian, adalah yang-Riil "yang menjadi daging". Ia imanen pada ranah simbolik sejauh ia transenden terhadapnya dan mengacu pada yang-Riil. Ia adalah noktah transendensi pada jantung imanensi. Ini menjadi klop dengan kata-kata Žižek sendiri tentangnya: "transendensi adalah bentuk penampakan dari imanensi."[75] Atau dengan kata lain, imanensi itu eksis sejauh ia ditopang oleh negativitas internal: yang-Riil sebagai dorongan kematian. Dan, karena bagi Žižek, yang terakhir ini pun—yang-Riil atau *death drive*—juga memiliki obyek yang dituju[76], maka dapat dikatakan bahwa yang-Riil itu sendiri juga kekurangan, hanya saja ia adalah kekurangan dalam bentuknya yang paling global sedemikian sehingga ia tak tahu kalau ia kekurangan. Žižek, mengikuti Lacan, membedakan tujuan (*goal*) dan target (*aim*) dari dorongan ini: jika tujuan dari dorongan ini adalah bersirkulasi pada obyeknya, maka target yang sesungguhnya adalah "kelanjutan tanpa akhir dari sirkulasi itu sendiri."[77] Dengan demikian, terbukti bahwa dorongan kematian atau yang-Riil tersebut adalah kekurangan *par excellence*, yakni produksi eksesif atas kekurangan tanpa akhir.

Poin ketiga terkait soal kemungkinan emansipasi. Jika dalam konstatasi Žižekian ranah simbolik adalah penjara bagi subyek, dan ideologi (rezim *big Other*) adalah perwujudan dari tatanan simbolik itu, maka emansipasi hanya mungkin sebagai pembebasan subyek menuju yang-Riil, yang baginya merupakan ranah imanensi yang sejati yang terhadapnya tatanan simbolik bertopang. Sampai tahap ini, Žižek dekat dengan aspirasi Deleuze, yakni pembebasan dari *lack* dan kastrasi simbolik. Namun Žižek juga mencirikan yang-Riil sebagai negativitas, bahkan dalam pengertiannya yang paling absolut: lubang (*hole*).

---

74. *Ibid.,* hlm.160.
75. Slavoj Žižek, *The Parallax View, Op.Cit.,*hlm. 356.
76. Lih. Slavoj Žižek, *Concesso Non Dato* dalam Boucher, Geoff (ed.), *Traversing the Fantasy: Critical Responses to Žižek, Op.Cit.*, hlm. 250.
77. *Ibid.*

Jika ranah simbolik dan yang-Riil memiliki ciri dasar yang sama, yakni negativitas, maka tidakkah peralihan dari yang satu ke yang lain tak akan mengubah banyak hal? Jika kapitalisme global—yang diciri-kan dengan konsumsi tanpa henti, atau kekurangan tanpa akhir—dan yang-Riil sama-sama dikonstitusi oleh negativitas internal, tidakkah gerak neurosis konsumen mengejar obyek justru diteguhkan *secara struktural* oleh yang-Riil? Lantas apa artinya emansipasi jika kondisi ideal yang dituju justru meneguhkan esensi dari kondisi *status quo* yang hendak ditolak? Mengapa kita perlu berjuang untuk melepaskan diri dari kastrasi jika tujuannya adalah untuk mengalami kastrasi Riil yang lebih destruktif? Dengan kata lain: untuk apa sebuah bangsa merdeka jika kemerdekaan itu berarti konsesi dengan pihak asing yang lebih menjajah ketimbang penjajahan kolonial klasik? Inilah sebaris pertanyaan yang dapat diajukan terhadap homogenitas relasi simbolik-Riil (kebertumpuan yang sama pada yang-negatif). Dalam karyanya yang relatif baru, Žižek mengafirmasi Nietzsche dengan menyatakan bahwa perbedaan hakiki antara politik emansipasi yang radikal dengan letupan kekerasan semata adalah bahwa yang pertama bersifat *aktif*, menawarkan visi perubahan yang radikal, sementara yang kedua bersifat *reaktif*, hanya menolak efek-efek yang mengganggu dari sistem yang ada.[78] Jika kita kembalikan skema aktif-reaktif ini pada struktur simbolik-Riil dari Žižek sendiri, maka tidakkah subyek Žižekian hanya eksis sebagai koreksi internal atas beberapa bagian yang mengganggu (yakni kastrasi simbolik atas akses menuju yang-Riil)? Dalam arti ini, kita dapat mengatakan bahwa subyek Žižekian adalah subyek reaktif, yakni *teknisi dari yang-Riil* yang difungsikan untuk sebisa mungkin membuka katup yang-Riil (palang kastrasi simbolik) sedemikian sehingga negativitas dapat mengalir lebih lancar (dalam bentuk konsumsi tak berkesudahan). Atau dalam term yang lebih teknis, subyek hanya mungkin sebagai $ yang berupaya mencapai φ (notasi Lacanian untuk *phallus* sebagai *jouissance*) dan mesti mengamini kondisi – φ ("minus phi" atau kekurangan) yang disebabkan oleh kastrasi simbolik dan yang-Riil sebagai pusat kosong yang hanya dapat dikitari dan dihasrati tanpa henti. Tidakkah ini—berlawanan dengan maksud Žižek send-

78. Slavoj Žižek, *Violence: Six Sideways Reflections* (New York: Picador), 2008, hlm. 212-213.

iri—menunjukkan bahwa subyek Žižekian, pada analisis terakhir, mesti mengafirmasi kondisi *faktis*-nya (ketersituasiannya pada tatanan simbolik yang ditopang oleh yang-Riil sebagai pusat kosong), atau dengan kata lain, kerapuhan dan keterhinggaannya (*finitude*) sendiri? Jika demikian: tidakkah Žižek seorang poststrukturalis?

2. Jalan Deleuzio-Foucaultian

2.1. Antonio Negri dan Michael Hardt: Imanensi Homogen

Berlawanan dengan tendensi umum dalam filsafat politik kontemporer yang mengeksploitasi versi tertentu tentang Hegel, kedua tokoh yang akan kita bahas menempati posisi yang unik. Alih-alih mengulang gestur teoretisasi politik yang bertumpu pada Hegel atau Lacan, Antonio Negri dan Michael Hardt bertolak dari titik pijak yang sama sekali lain: fusi antara Deleuze dan Foucault. Dari Deleuze mereka mengambil titik pijak imanensi dan kritik atas negativitas, sementara dari Foucault mereka mengambil teori tentang mikrofisika kekuasaan. Hasilnya adalah suatu percampuran yang aneh namun berani tentang filsafat perlawanan atas kapitalisme yang bertumpu pada kerangka imanensi "absolut" kekuasaan.

Dalam karya kolaboratifnya yang berjudul *Empire,* Negri dan Hardt memberikan nama pada kondisi kapitalisme global saat ini, yakni Kekaisaran (*Empire*). Mereka bertolak dari fakta tentang merosotnya peran negara-bangsa sebagai entitas politik yang berdaulat. Namun kemerosotan ini tidak menandai hilangnya kedaulatan, melainkan justru menunjukkan bahwa yang disebut-sebut "kedaulatan" itu kini sedang berpindah tangan, yakni ke tangan-tangan "organisme supra-nasional".[79] Itulah sebabnya, dalam buku yang menjadi diktat umum para aktivis *altermondialist* ini, apa yang hendak diserang bukanlah negara-bangsa tertentu yang memang memegang peranan besar dalam tata dunia kapitalis, seperti Amerika Serikat[80], melainkan

79. Antonio Negri dan Michael Hardt, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press), 2001, hlm. xi-xii.

80. "*The United State does not, and indeed no nation-state can today, form the center of an imperi-*

Kekaisaran itu sendiri sebagai sistem.

Yang menarik adalah bahwa Kekaisaran global kapitalisme ini *tidak* mengkonstitusi dirinya sendiri. Mengikuti para sejarawan Klasik seperti Thucydides, Livy dan Tacitus, Negri dan Hardt berpendapat bahwa Kekaisaran tidak dibangun berdasarkan penegasan-diri kekuatannya, melainkan justru bersumber dari kepentingan untuk menciptakan *resolusi konflik* dengan cara apapun.[81] Dari sini tersirat corak *reaktif* dari Kekaisaran. Oleh sebab itu, terdapat suatu *antagonisme* yang inheren dalam Kekaisaran itu sendiri. Antagonisme ini coba ditundukkan melalui politik Kekaisaran. Mengacu pada Foucault, Negri dan Hardt memperlihatkan model politik yang dominan dalam Kekaisaran tersebut: *biopolitik*. Apa yang dimaksud dengan term itu ialah politik kekuasaan yang dijalankan pertama-tama melalui monopoli atas fungsi produksi dan reproduksi kehidupan sedemikian sehingga kekuasaan menjadi fungsi vital dan integral dalam keseluruhan populasi.[82]

Bagi Negri dan Hardt, ekonomi umum dari "Kekaisaran" ini terwujud dalam "tiga imperatif": *pertama*, dengan "wajah liberal" menerima segala jenis individu (terlepas dari ras, gender, orientasi seksual, dsb.) dan mengesampingkan perbedaan demi netralisasi atas potensi konflik sektarian; *kedua,* pengakuan atas perbedaan demi menunjang "identifikasi regional yang damai"; *ketiga,* dalam kata-kata keduanya, "manajemen dan hierarkisasi atas segala perbedaan ini dalam ekonomi umum pemerintahan [*general economy of command*] [...] tidak menciptakan divisi melainkan justru mengamini pelbagai perbedaan yang ada ataupun potensial, merayakan mereka, dan mengatur mereka dalam ekonomi umum pemerintahan".[83] Dengan demikian, Kekaisaran merangkul segala-galanya sebagaimana slogan kekaisaran Romawi: *Pax Romana,* kedamaian di bawah langit Roma. Negri dan Hardt juga menunjukkan adanya pengaruh Polybius, seorang negarawan era Romawi, dalam konstitusi Kekaisaran kontemporer, yaitu

---

alist project. Imperialism is over. No nation-state will be world leader the way modern European nations were." *Ibid.*, hlm. xiii-xiv.

81. Lih. *Ibid.,* hlm. 15.

82. *Ibid.*, hlm. 24.

83. Lih. *Ibid.*, hlm. 198-199.

penyatuan atas tiga model pemerintahan: *monarki* (seperti IMF, WTO dan NATO), *aristokrasi* (seperti perusahaan trans-nasional), dan *demokrasi* (seperti negara dan LSM).[84] Dari sini tergambar bahwa perlawanan atas kapitalisme global, seperti yang terwujud melalui pelbagai LSM, telah diserap dan dijadikan batu fondasi konstitutif dari tatanan global kapitalisme itu sendiri. Ini menggemakan pernyataan Negri dan Hardt bahwa jika "aksi dari Kekaisaran itu efektif, itu tidak disebabkan oleh kekuatannya sendiri melainkan disebabkan oleh fakta bahwa ia didorong oleh pantulan dari resistensi yang-jamak atas kuasa kekaisaran."[85] Persoalannya, jika perlawanan atas Kekaisaran merupakan bagian dari Kekaisaran itu sendiri, lantas masih adakah kemungkinan bagi emansipasi?

Dengan pertanyaan ini kita masuk ke dalam wacana tentang subyek. Tentu saja, Negri dan Hardt tidak berharap pada LSM sebab bagi mereka LSM—seperti *Amnesty International,* Oxfam, *Médecins sans Frontières*—merupakan "senjata damai" dari Kekaisaran itu sendiri untuk mempreservasi citranya.[86] Paling banter LSM-LSM itu hanya akan memperlihatkan "kapitalisme dengan wajah manusiawi". Lantas siapakah subyek perlawanan atas Kekaisaran yang mampu membukakan jalan bagi emansipasi? Telah kita lihat bahwa Kekaisaran bermula sebagai reaksi terhadap konflik-konflik yang terjadi (antar negara, suku, agama, posisi sosial, dst.). Lantas Negri dan Hardt menujukkan suatu elemen yang eksis pada level konflik tersebut, yakni orang-orang dengan latar belakang yang beragam. Inilah yang lalu disebut Negri dan Hardt sebagai "yang-jamak" (*the multitude*). Karena Kekaisaran dikonstitusikan persis oleh konflik-konflik yang tersusun oleh yang-jamak, maka dapat dikatakan bahwa yang-jamak adalah *syarat kemungkinan* dari Kekaisaran itu sendiri.[87] Yang-jamak inilah subyek perlawanan yang potensial untuk menumbangkan Kekaisaran sebab darinya

84. Lih. Antonio Negri, *Time For Revolution* diterjemahkan oleh Matteo Mandarini (London: Continuum), 2003, hlm. 4.

85. Antonio Negri dan Michael Hardt, *Empire, Op.Cit.,* hlm. 3.

86. Lih. *Ibid.,* hlm. 36

87. "One might even say that the construction of Empire and its global networks is a response to the various struggles against the modern machines of power, and specifically to class struggle driven by the multitude's desire for liberation. The multitude called Empire into being." *Ibid.,* hlm. 43.

lah seluruh daya Kekaisaran bersumber.

Terkait soal strategi perlawanan, Negri dan Hardt mengkritik apa yang mereka anggap sebagai kekeliruan gerakan Kiri di era posmodern. Kekeliruan yang dimaksud ialah memfiksasi perjuangan pada level lokal, misalnya dengan bertarung dalam aras politik identitas lokal atau kultural. Bagi Negri dan Hardt, strategi ini naif karena telah mengabaikan mekanisme kuasa Kekaisaran, yakni sebagai rezim yang memproduksi identitas dan perbedaan (sebagai agen homogenisasi dan heterogenisasi).[88] Adalah naif, bagi keduanya, untuk memperjuangkan identitas lokal-spesifik yang diasumsikan eksis *di luar* kuasa reteritorialisasi Kekaisaran. Dengan kata lain, kita mesti berangkat dengan mengasumsikan perjuangan sebagai fenomena yang *imanen* dalam jantung Kekaisaran itu sendiri.

Artikulasi perlawanan ini mesti memahami dulu bahwa "yang-jamak adalah daya produktif yang riil dari dunia sosial kita, sementara Kekaisaran hanyalah suatu aparatus penangkapan [*apparatus of capture*] yang hidup dari vitalitas yang-jamak—seperti dikatakan Marx, sebuah rezim vampir dari akumulasi kerja mati [*dead labor*] yang bertahan hanya dengan menghisap darah dari yang hidup."[89] Apa yang hendak ditunjukkan Negri dan Hardt melalui pernyataan tersebut adalah bahwa Kekaisaran hanya eksis sejauh ia memanipulasi daya hidup dari yang-jamak. Dengan demikian, Kekaisaran bertumpu pada suatu "kekurangan ontologis" (*ontological lack*): ia tak memiliki eksistensi yang substantif, ia eksis sejauh ia bertopang dan mempergunakan daya eksistensi dari yang-jamak. Kekaisaran adalah suatu "kekurangan akan ada" (*privation of being*), hanyalah "jejak dari yang-jamak".[90] Yang-jamak, dengan demikian, tidak hanya merupakan syarat kemungkinan dari Kekaisaran melainkan juga syarat ketakmungkinannya: tanpa kooperasi yang-jamak, Kekaisaran tak akan berjalan sama sekali. Namun bagaimana yang-jamak tersebut dapat menempati posisi politiknya sebagai subyek perlawanan dan bukannya tinggal diam menonton eksploitasi Kekaisaran atas diri mereka? Terhadap pertanyaan ini, Negri dan Hardt hanya mampu memberikan jawaban

88. *Ibid.*, hlm. 46.
89. *Ibid.*, hlm. 62.
90. *Ibid.,* hlm. 62-63.

yang terkesan mengambang: "aksi dari yang-jamak menjadi politis terutama ketika mereka mulai melawan langsung, dan dengan kesadaran yang cukup, pusat operasi represif dari Kekaisaran. Ini adalah persoalan mengenali dan menghadapi inisiatif imperial dan tak membiarkan mereka untuk secara terus-menerus mendirikan kembali tatanan".[91] Negri dan Hardt sendiri mengakui corak abstrak dari preskripsi bagi yang-jamak sebagai subyek perlawanan ini.[92]

Walau demikian, mereka tetap menetapkan apa yang mesti diperjuangkan pertama kali: kewarganegaraan global. Apa yang Negri dan Hardt tuju dengan ini adalah perluasan ruang gerak yang-jamak demi melawan politik spasial Kekuasaan yang memfragmentasi yang-jamak untuk kemudian mendominasinya.[93] Tuntutan kedua yang disuarakan oleh Negri dan Hardt terkait soal waktu. Kekaisaran bekerja dengan menjalankan homogenisasi waktu, yakni waktu sebagai waktu produksi (waktu kerja), sementara waktu reproduksi atau waktu senggang diabaikan begitu saja. Padahal waktu reproduksi itu juga berguna bagi produksi, sejauh reproduksi dipahami dalam konteks efektivitas produksi. Maka itu, yang-jamak mesti memperjuangkan hak untuk diupah bahkan dalam waktu senggangnya.[94] Tuntutan ketiga adalah hak untuk reapropriasi. Reapropriasi di sini dimaknai Negri dan Hardt dalam arti yang fundamental, tidak sebagai reapropriasi alat produksi material, melainkan sebagai reapropriasi atas akses kepada pengetahuan, informasi, komunikasi dan afeksi.[95] Tatkala ketiganya dipenuhi maka, bagi Negri dan Hardt, terbukalah jalan bagi peristiwa politik yang sejati—sesuatu yang bentuknya sepenuhnya tergantung pada praktik yang-jamak dalam menyuarakan ketiga tuntutan tersebut.[96]

Ketiga tujuan perjuangan dari yang-jamak itu memang terlihat tidak radikal sama sekali. Ketiga tuntutan tersebut, jikapun terpenuhi, tak akan menumbangkan Kekaisaran itu sendiri karena, sejauh dianalisis Negri dan Hardt, ketiga obyek tuntutan tersebut bu-

91. *Ibid.*, hlm. 399.
92. *Ibid.*
93. *Ibid.,* hlm. 400.
94. *Ibid.*, hlm. 403.
95. *Ibid.*, hlm. 406-407.
96. *Ibid.,* hlm. 411.

kanlah sumber hidup Kekaisaran. Dengan demikian, menjadi tak begitu jelas bagaimana yang-jamak dapat mengakhiri kuasa Kekaisaran dan menumpasnya hingga ke akar-akarnya. Paling banter realisasi atas ketiga tuntutan tersebut hanya akan mewujudkan suatu *koeksistensi damai* antara yang-jamak dan Kekaisaran. Jika demikian, seluruh aksi yang-jamak malah tampak sebagai *aksi korektif* terhadap manajemen kuasa Kekaisaran. Ia menjadi *koreksi internal dari Kekaisaran itu sendiri*. Pada akhirnya, Negri dan Hardt cenderung terjatuh pada sejenis model *sosialisme utopis* pra-Marx.

Lantas di mana problemnya? Dalam teori Negri dan Hardt kita menyaksikan tergelarnya kesadaran bahwa perjuangan politik mesti dilakukan dengan tujuan untuk membebaskan imanensi (yang-jamak) dari segala bentuk transendensi (pelbagai mekanisme represi Kekaisaran). Persoalannya terletak pada konsep imanensi yang mereka olah dari Deleuze. Negri dan Hardt masih memahami imanensi sebagai ranah yang sinambung (*continuous*). Artinya, ranah imanensi sebagai *totalitas* yang melingkupi baik titik imanensi (yang-jamak) sekaligus infleksi transendensi (Kekaisaran). Permasalahan utama dari konsepsi tentang imanensi yang *utuh* dan *sinambung* ini meletak pada persoalan kemungkinan bagi keterputusan radikal (*radical break*). Jika kita tadi menyebut bahwa konsep perlawanan Negri dan Hardt hanya berhenti sebagai sejenis sosialisme utopis, itu karena model imanensi mereka tidak membuka kemungkinan bagi adanya suatu keterputusan radikal. Keterputusan radikal terhadap apa? Tentu saja, terhadap Kekaisaran sebagai transendensi. Jika hendak dibahasakan secara lain, koeksistensi damai antara yang-jamak dan Kekaisaran yang bertumpu pada imanensi sebagai totalitas yang utuh dan sinambung tersebut justru tergelincir pada suatu bahaya: imanensi itu sendiri identik dengan transendensi. Artinya, sejauh Negri dan Hardt tak berhasil memformulasikan keterputusan radikal atas Kekaisaran (sebagai transendensi), maka konsepsi imanensi mereka (yang-jamak) koeksis dengan transendensi (Kekaisaran) itu sendiri. Suatu koeksistensi damai antara imanensi dan transendensi.

Ini terkait dengan problem lainnya, yakni visi imanensi yang *naturalistik* dan *spontan*. Visi yang dimaksud nampak pada titik tolak perlawanan yang dilancarkan yang-jamak. Negri dan Hardt tidak

menspesifikasi munculnya perlawanan ini berdasarkan prakondisi ilmiah tertentu. Apa yang mereka andaikan hanyalah *tendensi alamiah* rakyat tertindas untuk melawan dan membentuk suatu front bersama menentang ekspansi Kekaisaran. Dalam hal ini saya sepakat dengan kritik Laclau atas keduanya, yakni soal postulat tentang tendensi natural dari yang-jamak untuk melawan Kekaisaran.[97] Apa yang seolah diabaikan oleh Negri dan Hardt adalah bahwa Kekaisaran dapat menjalankan fungsi subyektivasi melalui kanalisasi hasrat atas yang-jamak sedemikian sehingga membuat yang-jamak itu terpuaskan secara parsial berdasarkan hukum kesenangan yang diadministrasi oleh Kekaisaran melalui multimedia, obat anti-depresi, dan sebagainya. Ironisnya, dengan penekanan pada spontanitas perlawanan yang-jamak ini, Negri dan Hardt justru menyuntikkan dimensi *reaktif* pada yang-jamak: reaksi spontan yang jamak atas administrasi Kekaisaran.

Kedua corak imanensi inilah—sinambung dan naturalistik—yang mesti diakhiri jika kita hendak memikirkan imanensi sebagai opsi ontologis untuk emansipasi politik. Dibahasakan secara positif, persoalan yang kita hadapi adalah: bagaimana mengkonstruksi model imanensi yang memungkinkan *radical break* terhadap rezim kuasa (tanpa terjebak pada model keterputusan yang transenden) dan mampu menjelaskan kemunculan subyek perlawanan yang aktif secara ilmiah (tidak secara alamiah sebagai tendensi spontan untuk bereaksi)? Dengan kata lain, selama "imanensi absolut" masih dipahami sebagai homogenisme absolut, maka tak akan ada emansipasi. "Imanensi absolut" itu, karena tak mewujudkan emansipasi, justru belum *absolut*: ia masih mengandaikan koeksistensi antara imanensi yang-jamak dan transendensi Kekaisaran. Imanensi barulah sungguh-sungguh *ab-solut* tatkala ia menyediakan ruang bagi keterputusan radikal, bagi emansipasi.

97. Ernesto Laclau, *On Populist Reason, Op.Cit.*, hlm. 241.

3. Anti-Parsifal

Alkisah pada suatu musim di Spanyol Abad Pertengahan, terdapat seorang raja yang berkuasa atas puri Montsalvat: Amfortas, raja dari segala ksatria penjaga Cawan Suci. Sang raja mewarisi bersama Cawan Suci itu sebilah lembing yang pernah digunakan untuk menusuk Sang Penyelamat di kayu salib. Suatu ketika Amfortas berjalan memasuki taman indah yang dicipta secara magis oleh Klingsor, seorang penyihir jahat. Tergoda oleh Kundry, budak perempuan Klingsor, Amfortas pun tak sadar ketika Klingsor mendekat dan mencuri lembing suci itu. Dengan lembing itu, Klingsor melukai paha Amfortas—sebuah luka yang tak akan sembuh kecuali oleh lembing itu sendiri. Sementara itu, terdapat seorang ksatria pengembara muda yang sedang melewati wilayah Montsalvat. Parsifal, nama ksatria muda itu, mengetahui penyebab penyakit sang raja. Ia lantas berangkat menuju kastil gaib Klingsor. Karena ia tak tergoda oleh Kundry yang merayunya di muka kastil, maka Parsifal pun dapat berhadapan dengan sang penyihir jahat. Klingsor melemparkan lembing itu untuk menghujam si ksatria namun, karena tak takluk pada rayuan Kundry, Parsifal sanggup menangkap lembing suci tersebut. Dengan membuat tanda salib absolusi dengan lembing itu, Parsifal mematahkan sihir Klingsor dan kastil gaib itu pun lenyap jadi padang pasir. Sepulangnya Parsifal ke puri Montsalvat, ia membaptis Kundry dan menghadap sang raja. Dengan mencucukkan lembing suci itu ke luka Amfortas, Parsifal menyembuhkan luka sang raja dan pada akhirnya Parsifal sendiri diangkat sebagai raja puri Montsalvat dan seluruh ksatria penjaga Cawan Suci.

Ini merupakan opera tiga babak karya Wagner yang dipentaskan di Bayreuth pada 1882, setahun sebelum sang komponis wafat dan sekaligus juga merupakan karya terakhir Wagner. Apa yang menjadi alasan saya untuk mengangkat ilustrasi ini adalah untuk menunjukkan bagaimana orientasi filsafat imanensi yang bertumpu pada negativitas internal (mulai dari Kojève, Hyppolite, Sartre, Derrida, hingga Žižek) berhasil terumuskan dengan gamblang dalam penggalan kisah ini. Opera *Parsifal* ini dapat dikristalkan pada sebaris formula: "Lukamu hanya dapat disembuhkan oleh lembing yang mencabikmu." Bukan

kebetulan belaka jika Žižek menggunakan frase itu untuk menggambarkan logika Lacanian.[98] Dengan frase ini, negativitas dimaklumi sebagai dimensi yang konstitutif dari diri. Hasilnya adalah kesadaran akan kerapuhan diri, sebuah *etika kedhaifan,* di hadapan sesuatu yang tak terpikirkan, yang tak ternamai, yang senantiasa luput dari kita. Inilah yang telah kita eksplisitkan dalam pembacaan kita atas para filsuf negatif seperti Blanchot, Lyotard dan Derrida. Bahkan pada Žižek—filsuf yang terkenal menolak konsepsi *finitude* macam itu—kita mendapati kategori negatif seperti kekurangan dan lubang yang dijadikan *konstitutif* bagi segala laku emansipasi.

Apa yang ditampilkan melalui frase Wagnerian itu ialah sebuah logika negatif: jika kita mengalami represi oleh kekuasaan, maka represi lah diri kita sendiri sekali lagi, dan kita akan mencapai pembebasan. Karena ketika kita—yang sudah direpresi di sana-sini oleh kapitalisme global—merepresi diri kita sendiri, maka represi eksternal itu tak akan terasa lagi, dan inilah emansipasi. Dari sinilah kita lalu merasa—tak pelak lagi merupakan sebuah *fantasi*—bahwa ketika kita menghantam diri kita sendiri, kita sebetulnya secara heroik telah menghantam yang lain (tatanan kapitalisme global, ortodoksi agama). Inilah pelajaran politik dari gestur "berdiam dalam yang-negatif" (*tarrying with the negative*). Logika kastrasi-diri macam inilah yang akan terus membimbing pikiran kita selama kita masih mengandaikan "koeksistensi damai" antara imanensi dan transendensi. Sejauh imanensi masih diandaikan mungkin eksis hanya dengan topangan transendensi—dalam bentuk negasi, negasi atas negasi dan transendensiasi—maka yang kita peroleh adalah ketundukan pada Yang Maha Lain.

Lebih dari seabad yang lalu, Nietzsche telah mengingatkan kita akan hal ini. Dalam *The Case of Wagner,* ia meringkaskan logika Wagnerian ini dengan sangat tepat: *Bene navigavi, cum naufragium feci*—Ketika aku mengalami kapal karam, maka aku telah berlayar dengan

98. Lih. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology, Op.Cit.,* hlm. 165-199.

baik.[99] Nietzsche sadar bahwa negativitas adalah sumber moralitas budak. Melalui tesis tentang kematian Allah, Nietzsche telah menetapkan arah yang mesti diambil filsafat abad kita: filsafat imanensi absolut. Dan itu artinya, kita mesti menyudahi segala bentuk transendensi, bahkan jika transendensi itu telah diselundupkan ke dalam imanensi sebagai negativitas internal yang mendorong transendensiasi atas ranah imanensi. Itulah sebabnya Deleuze, dalam tafsirnya atas Nietzsche, dapat berkata: "Kita tahu apa yang dimaksud dengan transformasi Hegelian yang terkenal: mereka tak lupa untuk mengkonservasi secara saleh [*pious*]. Transendensi tetap transenden pada jantung yang-imanen."[100] Menyadari keidentikan logika Wagnerian dan logika Hegelian, Nietzsche lantas menulis secara eksplisit bahwa Wagner adalah "*pewaris Hegel*" (*the heir of Hegel*). Dan Nietzsche tahu, logika ini mengkristal pada Parsifal sebagai "fatalitas romantisisme"—yakni, primasi pada kefanaan, kerapuhan diri, yang berharap pada penebusan—, sebagai puncak dari "absurditas moral dan religius": "Lukamu hanya dapat disembuhkan oleh lembing yang mencabikmu." Puncak dari logika ini tak lain adalah harapan akan penebusan (*redemption*): afirmasi atas keterhinggaan diri dan afirmasi atas ketakterhinggaan Sang Penebus. Singkatnya, penghambaan imanensi pada transendensi.

---

99. Friedrich Nietzsche, *The Case of Wagner* dalam Friedrich Nietzsche, *Basic Writings of Nietzsche* diterjemahkan dan diedit oleh Walter Kaufmann (New York: The Modern Library), 2000, hlm. 620.

100. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press), 1983, hlm. 161.

II. "Apa yang Mesti Dilakukan?"

Tibalah kita pada penghujung buku ini. Jika kita hendak meringkaskan apa yang telah kita upayakan sepanjang ini, maka kita dapat menyingkatnya sebagai sebuah upaya menghajar para filsuf *imanensi revisionis* dengan semangat yang sama seperti ketika Lenin, pada tahun 1902, menghantam para revisionis Marxis yang bergerombol dalam kubu sosial-demokrat *Rabocheye Dyelo*. Imanensi tak pernah dan tak akan pernah bisa dikompromikan dengan transendensi tanpa mengerdilkan imanensi itu sendiri, sebagaimana komunisme tak pernah bisa dikompromikan dengan demokrasi tanpa membuat komunisme itu mandek sebagai revolusi demokratik semata. Di dalam semangat Lenin inilah buku ini akan ditutup.

Berdasarkan penyelidikan yang telah saya lakukan sepanjang buku ini, saya dapat menyimpulkan bahwa jika kita memang hendak mengkonstruksi suatu ontologi imanensi yang konsisten, maka kita harus membebaskan konstitusi imanensi dari anasir-anasir transenden seperti negativitas, kekurangan dan mediasi. Inilah garis teoretik dari buku ini. Walaupun demikian, kita juga mesti memikirkan paradoks yang inheren dalam upaya tersebut sebab teori tanpa oto-kritik sama saja dengan ajaran agama. Namun sebelum itu, saya akan menggariskan konsekuensi yang mungkin ditarik dari filsafat imanensi yang radikal.

1. Restropeksi dan Konsekuensi

Kita ingat bahwa titik berangkat dari perjalanan kita adalah Hegel. Kita mesti mengakui Hegel tidak hanya sebagai filsuf yang berkontribusi besar bagi konstruksi filsafat imanensi di era Modern sesudah Spinoza, melainkan juga sebagai Bapak Imanensi filsafat Prancis kontemporer. Melalui tafsir *sistemik* atas Hegel melalui Hyppolite kita telah melihat bagaimana Hegel menyediakan fondasi bagi konstruksi posisi imanensi dalam filsafat Prancis sejak Sartre, Lacan, Derrida, hingga turunan terjauhnya, Žižek. Kita juga telah menyaksikan barisan filsuf—seperti Althusser, Foucault, Deleuze—yang resisten terhadap Hegel. Namun jika berhadapan dengan Hegel, resistensi ini tidak pernah sesederhana relasi negasi. Resistensi ini, oleh karenanya, mesti didefinisikan secara lebih *positif*.

Tatkala memberikan pidato pada acara menggantikan Hyppolite sebagai anggota *Collège de France,* Foucault mengingatkan kita: "untuk sungguh-sungguh menghindari Hegel mengandaikan apresiasi yang tepat atas harga yang mesti kita bayar untuk memisahkan diri kita darinya. Ini mengandaikan bahwa kita sadar akan seberapa jauh Hegel—seperti bahaya terselubung—dekat dengan kita; ini mengimplikasikan pemahaman—yang mengizinkan kita berpikir melawan Hegel—tentang mana yang masih Hegelian. Kita mesti menentukan dalam derajat apa anti-Hegelianisme kita mungkin saja satu dari antara tipuan-tipuannya [Hegel] yang diarahkan pada kita, pada akhir di mana ia tegak berdiri, tak bergerak, menunggu kita."[101] Foucault di sini mengingatkan kita satu hal penting: kita tak mungkin terbebas dari Hegel jika kita hanya berhenti pada penolakan atas Hegel sebab penolakan, dengan kata lain negasi, adalah modus berfilsafat Hegel sendiri. Dengan demikian, apa yang mestinya kita jalankan adalah *mengakui Hegel* sebagai perumus problem imanensi kontemporer. Namun sekaligus juga menyadari bahwa teoretisasi Hegel tentang imanensi *tidak memadai* jika dilihat dalam konteks imanensi itu sendiri, bahwa imanensi yang ditopang oleh negativitas hanya akan mengintrodusir transendensi pada jantung imanensi.

101. Seperti dikutip dalam Stuart Barnett (ed.), *Hegel After Derrida, Op.Cit.*, hlm. 3.

Mengatakan bahwa kita menolak negativisasi atas imanensi tidak sama dengan mengatakan bahwa kita *anti*-Hegel *per se*. Intensi buku ini sepenuhnya positif. Ini bukanlah buku anti-Hegel, melainkan buku yang hendak mengkonstruksi imanensi secara konsisten. Proyek destruksi atas sejarah ontologi kontemporer mesti dimaknai secara positif sebagai langkah pendahuluan bagi teoretisasi atas ontologi imanensi sebagaimana Heidegger melancarkan destruksi atas sejarah metafisika untuk mengkonstruksi suatu ontologi yang konsisten. Dalam filsafat, tak ada yang lebih berbahaya ketimbang destruksi yang berhenti pada destruksi—sesuatu yang umumnya berjalan dengan logika macam ini: karena Hegel adalah pemikir transendensi maka kita mesti *berhenti membaca Hegel sama sekali*. Logika Stalinistik ini mesti ditolak. Buku ini hendak menyatakan yang sebaliknya, justru karena konsep imanensi Hegel masih terkontaminasi transendensi maka kita mesti kembali membaca Hegel secara lain, misalnya dengan mencari benih-benih dari konsep imanensi absolut di dalam teks Hegel sendiri. Hal ini, pada derajat tertentu, telah kita lakukan, yakni dengan mengafirmasi Hegel yang menyatakan bahwa filsafat hanya mungkin sejauh ia berbentuk Sistem, artinya sirkuler atau *imanen*, jika ia tak hendak turun derajat menjadi teologi.

Jika ada filsuf Prancis kontemporer yang mencurahkan energi yang paling besar demi afirmasi atas imanensi, filsuf itu tak pelak lagi adalah Gilles Deleuze. Di dalam filsafatnya lah kita mendapati suatu kesadaran bahwa imanensi, jika memang konsisten, tak pernah dapat dikompromikan dengan transendensi tanpa merusak hakikat imanensi itu sendiri. Begitu yang-Transenden diintrodusir ke dalam eksposisi filosofis tentang imanensi, di situlah imanensi menjadi budak bagi transendensi dan filsafat kembali menjadi "hamba sahaya teologi" (*ancilla theologia*):

> Otoritas religius menghendaki imanensi ditoleransi hanya secara lokal atau pada level intermedier, seperti sebuah air mancur bertingkat di mana air dapat imanen secara singkat pada setiap tingkat namun dengan syarat bahwa ia datang dari sumber yang lebih tinggi dan turun ke bawah (transasenden dan transdesenden, kata Wahl). Imanensi dapat dikatakan se-

> bagai isu membara dari segala filsafat sebab ia membawa segala bahaya yang mesti dihadapi filsafat, segala pengutukan, penganiayaan, dan penyangkalan yang dialaminya.[102]

Dengan kata lain, Deleuze hendak mengatakan bahwa sejauh konstruksi atas ontologi imanensi masih dipimpin oleh sejenis intuisi akan transendensi, maka imanensi itu pun akan bersifat *relatif terhadap* transendensi. Itulah sebabnya, Deleuze (dan Guattari) menulis bahwa "kapanpun imanensi ditafsirkan sebagai imanen *terhadap* Sesuatu, kita boleh yakin bahwa Sesuatu ini mengintrodusir kembali transendensi."[103] Contoh paling umum dari kekeliruan ini adalah penafsiran atas imanensi sebagai imanen terhadap *kesadaran* (Descartes, Kant, Husserl). Pada analisis terakhir, interpretasi atas imanensi sebagai imanen *terhadap* sesuatu ini berakibat menjadikan imanensi itu imanen terhadap sejenis transendensi—sebuah kekeliruan fatal yang telah kita singkapkan dalam filsafat Derrida. Persyaratan dari setiap filsafat imanensi yang sungguh konsisten adalah imanensi itu tidak imanen kepada apapun kecuali dirinya sendiri. Itulah yang dimaksud Deleuze dengan "ranah imanensi". Segala bentuk transendensi (Allah, ego, ataupun kesadaran) hanyalah hal-hal yang tercipta sebagai *efek optik*, sebagai *ilusi,* dari mekanisme yang terjadi dalam ranah imanensi ini.

Bagaimana persisnya cara untuk mengkonstruksi ontologi imanensi yang konsisten—pada hemat saya, pertanyaan inilah yang menjadi tugas filsafat *hari ini*. Jika kita hendak mengafirmasi imanensi secara konsisten, kita mesti kembali pada intuisi dasar setiap filsafat imanensi, yakni *atheisme* dan *anti-humanisme*. Teologi dan humanisme merupakan dua sisi dari satu mata koin yang sama: destruksi atas keduanya mesti dijalankan secara bersamaan sebab jika hanya yang satu mati ia akan membonceng dalam yang lainnya. Pada sebuah pamflet politik panjang dalam novel *Philosophie dans le boudoir*-nya, Marquis de Sade telah mengingatkan kita akan hal ini:

102. Gilles Deleuze dan Félix Guattari, *What is Philosophy?* diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Graham Burchell (New York: Columbia University Press), 1994, hlm. 45.
103. *Ibid*.

> Rakyat Prancis, aku ulangi! Eropa sedang menantimu untuk membebaskan dia dari tongkat kuasa [*scepter*] dan dupa [*incense*]. Ingatlah bahwa kau tak mungkin membebaskannya dari tirani kerajaan tanpa secara sekaligus menghancurkan kekangan yang ditimbulkan oleh takhayul religius: terlalu erat ikatan antara tirani kerajaan dan agama. Dengan membiarkan salah satu dari kedua kekuatan tersebut lolos, kau akan segera tergelincir kembali di bawah dominasi dari ia yang kau lupa untuk hancurkan.[104]

Untuk melihat hal ini kita hanya perlu menengok ke Derrida: apa yang awalnya merupakan dekonstruksi atas metafisika justru berakhir pada afirmasi akan kerapuhan manusia di hadapan Yang Maha Lain. Berakhirnya filsafat pada etika teologis inilah yang dikecam habis-habisan oleh Badiou—sesuatu yang baginya bersumber dari Levinas. Bagi Badiou, "Levinas tak memiliki filsafat" sebab filsafatnya "telah dianulir oleh teologi" menjadi etika—yakni, "etika sebagai agama yang membusuk".[105] Badiou juga menyinggung hal ini dalam kata pengantarnya bagi edisi bahasa Inggris dari *L'être et l'événement* tatkala ia mendeskripsikan situasi filsafat kontemporer: "Tren yang sedang berlaku adalah filsafat moral yang disamarkan sebagai filsafat politik. Kemanapun Anda menoleh, seseorang sedang membela hak asasi manusia, penghormatan bagi yang-lain, dan kembali ke Kant. Protes penuh kemarahan tengah diusung melawan 'totalitarianisme' dan front terpadu tengah diorganisir melawan Kejahatan radikal."[106] Semuanya ini merupakan konsekuensi dari destruksi atas transendensi yang masih menyisakan ruang bagi manusia sebagai representasi yang *rapuh* dari Allah. Tatkala kerapuhan manusia (*finitude of Dasein*) dijunjung tinggi, maka transendensi akan tetap menghantui sebab kerapuhan selalu merupakan kerapuhan-di-hadapan-Sesuatu. Itulah sebabnya Badiou menulis bahwa "kita tidak memiliki persedian yang diperlukan untuk menjadi atheis sejauh tema keterhinggaan [*finitude*]

104. Marquis de Sade, *Philosophy in the Boudoir* diterjemahkan oleh Joachim Neugroschel (New York: Penguin Books), 2006, hlm. 106-107.
105. Lih. Alain Badiou, *Ethics, Op.Cit.*, hlm. 22-23.
106. Alain Badiou, *Being and Event* diterjemahkan oleh Oliver Feltham (London: Continuum), 2005, hlm. xi.

masih mengatur pemikiran kita."[107] Ini pulalah yang menjadi alasan mengapa Badiou mendeskripsikan proyeknya sebagai "sebuah pembelaan bagi anti-humanisme tahun 60-an".[108] Singkatnya, hanya melalui atheisme dan anti-humanisme yang konsisten lah, konstruksi ontologi imanensi dapat dijalankan.

Selain kedua posisi tersebut, tentu saja konstruksi ontologi imanensi mesti menghindarkan diri dari primasi atas mediasi yang bertumpu pada sejenis konsep tentang "kekurangan" dalam bentuk apapun, sebab "kekurangan" memang memiliki banyak nama samaran: keterhinggaan (*finitude*), hasrat sebagai presensi dari absensi (dalam Kojève), lubang pada subyek (dalam Žižek), luka azali dari bahasa (dalam Derrida), *objet petit a* (dalam Lacan), penanda kosong (dalam Laclau), demokrasi sebagai ruang kosong (dalam Lefort) dan konsep-konsep semacamnya. Dapat dikatakan bahwa segala bentuk kekurangan tersebut adalah hasil sekularisasi atas konsep "dosa": suatu lubang azali yang senantiasa menuntut untuk diisi dengan harapan akan penebusan absolut (yang terus tertunda). Struktur formal dari metafisika kekurangan ini adalah determinasi atas Ada sebagai mediasi, sebagai negativitas, sebagai relasi substitusi suplementer, sedemikian sehingga menciptakan transendensi yang eksesif. Implikasi politis dari primasi atas kekurangan ini jelas: *kapitalisme global*. Itu karena kapital adalah *lack* itu sendiri: ketiadaan yang senantiasa haus pemenuhan, atau lebih tepat, rasa haus itu sendiri—*rasa haus yang membuatmu besar,* kata Hyppolite. Keberadaannya jadi mungkin justru karena ia tak sepenuhnya ada, justru karena ia selalu kurang ada dan oleh karenanya selalu mendorong proses peng-ada-an (baca: presensi dari absensi). Dengan lain perkataan, kapital adalah *lack* yang memproduksi *ekses*. Seluruh sistem kapitalistik ini digerakkan oleh sejenis *paranoia*-akan-ketiadaan yang terkristal dalam pengalaman-akan-kekurangan; seperti seorang pembunuh yang senantiasa mencuci tangannya karena ia selalu merasa ada darah di sana, karena ia selalu menganggap dirinya *kurang* bersih, sedemikian sehingga menghasilkan ekses kebersihan. Dalam hal ini, benarlah apa yang dikatakan oleh seorang dokter Jerman di film *The Constant Gardener*, yakni bahwa "seluruh sistem ini [tatanan opre-

107. Alain Badiou, *Theoretical Writings, Op.Cit.*, hlm. 28.
108. Alain Badiou, *Ethics, Op.Cit.*, hlm. liv.

sif kapitalisme global] digerakkan oleh rasa bersalah [*guilt*]." Dan rasa bersalah itu tak lain daripada *kekurangan* itu sendiri—terus-menerus merasa *bersalah,* terus-menerus merasa *berdosa*, terus-menerus merasa *kurang.* Itulah sebabnya kita terus-menerus mengkonsumsi: mengkonsumsi pelbagai berita tentang betapa kasihannya negara dunia ketiga, mengkonsumsi surat pengampunan dosa, mengkonsumsi viagra. Afirmasi atas mediasi dan kekurangan ialah afirmasi atas pluralitas opini, kemajemukan kampanye dan keberagaman komoditi. Melihat keadaan ini—baik secara ontologis maupun politis—kita jadi sadar betapa pentingnya mengkonstruksi suatu ontologi imanensi yang konsisten. Secara politis, problem terbesar dari filsafat imanensi adalah *posibilitas emansipasi,* dengan kata lain, menjelaskan bagaimana afirmasi atas imanensi tidak boleh dipahami sebagai sekedar *afirmasi atas status quo* sebagaimana, secara ontologis, kritik atas mediasi tidak boleh berhenti sebagai sekedar primasi atas imediasi klasik.

Namun apa yang saya uraikan di sini tidaklah selesai dengan sendirinya. Ia memerlukan kerja konstruktif yang lebih telaten lagi. Kerja-kerja semacam ini tak boleh lupa pada problem-problem sulit yang inheren pada konsep imanensi absolut itu sendiri.

2. Prolegomena bagi Seluruh Ontologi Imanensi Masa Depan

Setiap upaya konstruksi atas ontologi imanensi yang konsisten tak bisa tidak harus bergulat menemukan jalan keluar dari problem *sistemik, ontologis* dan *politis* dari imanensi. Problem-problem ini dapat dipahami sebagai upaya oto-kritik atas posisi imanensi yang digariskan dalam buku ini. Sebagai oto-kritik, sederet problem tersebut juga berperan sebagai sebuah persyaratan bagi seluruh ontologi imanensi masa depan. Ketiga problem itu akan kita rinci sebagai berikut.

a. Problem Sistemik

Selama ini kita memahami bahwa filsafat imanensi absolut hanya dimungkinkan sejauh ia mengeksklusikan segala bentuk manifestasi dari filsafat transendensi, entah dalam bentuk transendensi klasik yang terejawantah dalam doktrin dua-dunia ataupun dalam bentuk

transendensi relatif yang telah kita gariskan bentuk-bentuknya dalam para filsuf yang bertolak *via negativa* pada buku ini. Problem muncul ketika kita melihat gestur ini secara sistemik. Jika sistem-sistem filsafat transendensi ditolak sama sekali dari ranah filsafat imanensi, maka lantas di manakah *letak* dari sistem-sistem transendensi setelah ditolak. Kita tahu, problem ini disadari oleh Hegel tatkala ia, dalam pengantar buku *Fenomenologi Roh*, mempertimbangkan model kritik macam apakah yang mesti ia pakai terhadap sistem filsafat sebelumnya.[109] Dalam perspektif Hegel, kritik ini *tak boleh total*, dengan kata lain, ia tak boleh menjadi sebuah negasi absolut, karena kritik total macam ini justru membuat sistem-sistem filsafat tersebut eksis *di luar* sistem Hegel sendiri. Konsekuensi dari eksistensi eksternal sistem-sistem itu adalah bahwa sistem Hegel sendiri lantas tak menjadi total sebab masih menyediakan sesuatu yang sama sekali di luar sistem. Kesimpulan ini jelas tidak bisa diterima oleh Hegel. Oleh karena itu, ia lantas menjalankan apa yang nantinya dikenal sebagai *kritik imanen*, yakni modus kritik di mana obyek yang dikritik itu tidak ditolak sepenuhnya melainkan dikoreksi dari kesalahan-kesalahannya untuk kemudian diapropriasi ke dalam sistem Hegel itu sendiri. Namun kita tak bisa serta-merta mengadopsi strategi Hegel ini sebab itu artinya imanensi mesti direkonsiliasikan kembali dengan transendensi. Ini terkait dengan problem selanjutnya.

b. Problem Ontologis

Secara ontologis, problem sistemik itu dapat dirumuskan sebagai berikut: di satu sisi, jika imanensi menerima yang-negatif, maka imanensi itu justru akan dihantui oleh transendensi tepat pada jantungnya sendiri sementara, di sisi lain, jika imanensi itu sepenuhnya menolak yang-negatif dengan tujuan mempurifikasi imanensi, maka justru akan ada suatu eksternalitas yang membuat imanensi itu dihantui oleh transendensi di luarnya. Seolah-olah imanensi hanya mungkin ketika ia berkolaborasi dengan transendensi dan, persis dengan gestur ini, ia menjadi tidak sepenuhnya imanen. Problem berwajah ganda ini dapat pula kita bahasakan sebagai berikut: ketika imanensi ditegak-

109. Lih. GWF Hegel, *Phenomenology of Spirit, Op.Cit.*, hlm. 13-14.

kan (sebagai sesuatu yang sama sekali menolak transendensi), ia justru tunduk (pada transendensi eksternal) dan ketika imanensi ditundukkan (pada transendensi internal), ia justru tegak (sebagai sesuatu yang mungkin walau menjadi relatif terhadap transendensi tersebut). Akan tetapi, pilihan apapun yang kita ambil dari kedua alternatif itu hanya akan mengarahkan imanensi sebagai *efek samping* (ekses) dari transendensi, entah dalam arti eksternal ataupun internal. Problem ontologis ini, tentu saja, dapat dijawab dengan menggeser pengandaian tentang imanensi. Artinya, problem ini muncul karena, pertama-tama, imanensi diandaikan sebagai sebuah ke-satu-an (totalitas yang satu dan utuh) sedemikian sehingga segala sesuatu yang eksis di luar yang satu itu akan dianggap sebagai transendensi. Namun pergeseran pengandaian ini juga tidak lepas dari problem: jika imanensi itu bukan totalitas, jika ia terfragmentasi, maka ia justru akan dicirikan secara negatif, yakni sebagai fragmen yang *kurang* utuh.

c. Problem Politis

Problem tersebut juga dapat dirumuskan secara politis. Pertama-tama, kita akan klarifikasi terlebih dahulu term transendensi dalam konteks politik. Yang dimaksud transendensi di dalam ranah politik ini, sebagaimana secara ontologis, memiliki dua arti. Dalam arti klasik, transendensi ini mewujud dalam model negara yang diatur berdasarkan hukum Tuhan—sesuatu yang memang telah lama ditinggalkan. Namun di dalam model negara sekuler-kapitalistik seperti sekarang ini, transendensi itu tidak sungguh-sungguh hilang. Transendensi ini eksis secara internal dalam ranah imanensi (dimengerti sebagai kolektivitas) itu sendiri, yakni sebagai prinsip konsumsi yang bertumpu pada kekurangan abadi (yang diatur oleh manajemen kapitalisme global) menuju suatu *jouissance* yang terus tertunda. Transendensi, dalam tata kapitalisme global, telah dijadikan prinsip transendensiasi yang internal dalam imanensi kolektivitas itu sendiri. Maka itu, setiap kritik atas kapitalisme yang sesungguhnya niscaya juga merupakan kritik atas transendensi. Seperti pula Marx, dalam kritik atas filsafat hukum Hegel, mengupayakan transformasi dari kritik surga menjadi kritik dunia, dari kritik teologi menjadi kritik politik. Namun muncul pula problem serupa dengan kedua problem sebe-

lumnya: bagaimana mengkonstruksi tatanan imanensi yang, di satu sisi, dapat terhindar sama sekali dari transendensi dan, di sisi lain, mampu mengakomodasi atau memungkinkan emansipasi yang dicirikan oleh keterputusan radikal? Dua sisi problem ini dapat kita pecah. Poin pertama—persoalan konstruksi tatanan imanensi politik yang tak terkontaminasi transendensi—meliputi *genesis subyek* (soal apakah subyek perlawanan mestilah mereka yang ditindas ataukah kita mampu melancarkan perlawanan tanpa mengandaikan *stimuli* berupa penindasan. Dengan kata lain, mampukah kita melawan kapitalisme tanpa pola pikir "kami tertindas, maka kami menindas" alias mengartikulasikan suatu perlawanan yang *afirmatif,* yang tidak bertumpu pada *lack* serta negasi?) dan *topologi perlawanan* (soal bagaimana kita mensituasikan perlawanan pada ranah *status quo* yang nyata-nyata eksis. Dengan kata lain, dapatkah kita memikirkan ranah perlawanan sebagai ranah imanensi yang mana *status quo* atau kapitalisme global hanyalah noktah transendensi yang dapat dibersihkan daripadanya, dan bukan sebaliknya?). Sementara poin kedua—pemungkinan bagi emansipasi sebagai keterputusan radikal—terkait soal bagaimana kita melihat emansipasi tidak sebagai fenomena mesianistik yang selalu tertunda, seperti dalam Derrida, ataupun koeksistensi antara rezim imanensi dan rezim transendensi yang ditopang oleh kesamaan struktural di antara keduanya (negativitas sebagai benang merah antara yang-Simbolik dan yang-Riil dalam Žižek, atau model imanensi homogen seperti pada Negri-Hardt).

Tiga problem yang saya sebut di atas bukanlah problem terakhir dari imanensi. Masih terdapat banyak problem yang lain jika kita masuk ke detil, misalnya soal pemikiran kembali atas konsep imediasi berikut dengan derivatnya pada level politik, yakni konsep masyarakat tanpa kelas dan negara. Namun setumpuk problem ini, betapapun sulit, tidak pernah menutup jalan bagi konstruksi ontologi politik imanensi sebab ontologi ini adalah satu-satunya ontologi (dan politik) yang mungkin jika kita tak hendak terjatuh ke dalam kekeliruan yang inheren dalam model imanensi yang terkontaminasi transendensi sebagaimana telah kita periksa sepanjang buku ini.

Sederet problem yang menghadang ini bukanlah jalan buntu.

Kesulitan-kesulitan itu justru menunjukkan bahwa filsafat memang bukan hafalan atas apa yang dikatakan para filsuf sebelumnya. Filsafat itu berpikir—artinya, ia memformulasikan problem, memetakan jalinan halus antar konsep, dan mengorek kemungkinan bagi suatu alternatif. Dan justru karena problem itu sulit—tidak seperti menanak nasi—maka ia layak diperjuangkan, bahkan jika ia memakan seluruh usia kita. Tak terkecuali Deleuze yang sejak karya pertamanya (ketika ia masih 23 tahun) hingga kematiannya pada usia 70 digerakkan oleh satu pertanyaan fundamental: bagaimana cara mengafirmasi imanensi?

Alternatif jawaban terhadap ketiga problem yang saya sebut di atas sebetulnya telah terdapat dalam pemikiran para filsuf imanensi *via positiva*. Bentuk paling jelas dari jawaban ini dapat kita saksikan dalam Deleuze.

Dalam tesis kecil-nya tentang Spinoza, Deleuze membedakan kausalitas imanen dari kausalitas emanatif. Keduanya memang memiliki kesamaan, yakni ketika memproduksikan sesuatu keduanya tetap berada pada diri mereka sendiri (*remaining in themselves*; bdk. akar kata Latin dari imanensi, yakni *manere* yang artinya "tetap" atau "remain").[110] Bedanya, jika penyebab emanatif menghasilkan efek yang tidak berada di dalam ranah penyebaban emanatif itu sendiri, maka penyebab imanen menghasilkan efek yang juga imanen pada ranah penyebab itu sendiri.[111] Dengan kata lain, emanasi akan menghasilkan eksternalitas efek yang eksis di luar penyebab dan konsekuensinya tercipta hierarki efek: semakin eksternal efek tersebut dari penyebab utama, maka semakin degradatif lah ia. Dan sejauh instansi penyebab selalu eksternal terhadap efeknya, maka Yang-Satu, sebagai titik tolak emanasi tersebut, tak pelak lagi bersifat transenden. Inilah alasan mengapa Deleuze menyebut Neoplatonisme (Plotinos) hanya berhenti pada hipotesis pertama dalam dialog *Parmenides*-nya Platon, yakni

---

110. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza* diterjemahkan oleh Martin Joughin (New York: Zone Books), 1990, hlm. 171.

111. "*While an emanative cause remains in itself, the effect it produces is not in it, and does not remain in it.* [...] A cause is immanent, on the other hand, when its effect is 'immanate' in the cause, rather than emanating from it. What defines an immanent cause is that its effect is in it". *Ibid.*, hlm. 171-172.

hipotesis tentang yang-Satu-di-seberang-ada.[112] Dengan demikian, teori emanasi bertanggung jawab bagi lahirnya visi gradasi-hierarkis tentang Ada (*hierarchy of Being*) yang titik berangkatnya adalah transendensi murni. Sepenuhnya berkebalikan dengan visi transenden yang inheren dalam setiap doktrin emanasi ini, penyebaban imanen justru menegakkan suatu "kesetaraan Ada" (*equality of Being*).[113] Alasannya jelas, karena segala efek bersifat imanen pada penyebabnya, maka tak pernah terwujud suatu degradasi di dalam proses efektuasi. Efek yang diproduksikan oleh instansi penyebab bukanlah cerminan yang terdistorsi dari penyebab—tak ada lagi relasi representasi—karena efek adalah *ekspresi langsung* dari penyebab itu sendiri. Dan sejauh tak ada degradasi—karena segalanya adalah ekspresi langsung—maka tak ada pula hierarki Ada. Ada, sejauh ada, adalah setara.

Sepanjang sejarah filsafat Barat, imanensi selalu dikooptasi oleh para teolog. Prosedur kooptasi ini berjalan dalam tradisi teologis yang menjadikan imanensi hanya sebagai *momen* yang akan segera dilampaui pada derajat emanasi tertentu.[114] Deleuze, melalui tesisnya tentang ekspresionisme, penyebaban imanen dan kesetaraan ada, menjungkalkan kooptasi teologis ini dengan melakukan pembalikan radikal: bukan imanensi yang merupakan momen dari transendensi, melainkan transendensi itu sendirilah yang merupakan momen dari imanensi—sebuah momen ilusif, lebih tepatnya demikian. Maksudnya, karena segala sesuatu merupakan ekspresi langsung dan imanen dalam ada, maka segala yang transenden hanyalah ilusi optik dari imanensi.

Dengan gestur ini pulalah Deleuze, secara implisit, telah memberikan alternatif jawaban atas ketiga problem yang saya rinci di atas. Destruksi total atas transendensi bisa dijalankan tanpa membuat imanensi itu menyisakan sesuatu yang eksis di luar sistemnya. Caranya adalah dengan memandang transendensi itu sebagai ilusi yang imanen dalam imanensi. Namun bukankah ini berarti sama saja dengan para filsuf *via negativa* seperti Derrida yang menjadikan transendensi internal di dalam imanensi? Sama sekali tidak. Alasannya karena apa yang

112. *Ibid.*, hlm. 172.
113. *Ibid.*
114. *Ibid.,* hlm. 322.

kita problematisasi dari *via negativa* adalah bahwa transendensi dijadikan internal *dalam arti konstitutif* terhadap eksistensi imanensi *qua* imanensi. Sementara alternatif jawaban yang diajukan Deleuze tidak demikian. Kategori negatif seperti transendensi memang dijadikan internal terhadap imanensi, tetapi *bukan* sebagai pengandaian—sebagai suatu *constituve lack,* misalnya—melainkan sebagai residu ilusif semata (sebagai ekses) dari imanensi itu sendiri. Dengan demikian, imanensi tetap absolut walaupun tidak menyisakan transendensi di luar sistem (karena ia telah jadi ilusi yang *imanen*) dan, secara sekaligus, imanensi tetap tak terkontaminasi transendensi walaupun transendensi internal terhadap imanensi (karena ia telah jadi *ilusi* yang imanen). Dan dalam strategi non-kompromi yang dipakainya ini, Deleuze tidak sendirian. Barisan depan filsuf Prancis sesudah Deleuze menjalankan strategi yang sama dalam upayanya mendestruksi transendensi. Dalam sebuah survei terbaru tentang tradisi filsafat Prancis kontemporer, John Mullarkey mendeskripsikan garda depan filsuf Prancis yang berangkat dari tradisi "pemikiran '68" (*la pensée soixante-huit*)—terutama Deleuze—dan mencapai kematangannya sebagai generasi '88; mereka ini adalah Badiou, Henry dan Laruelle.[115] Sebagaimana strategi Deleuze, ketiganya mendestruksi transendensi dengan menjadikannya sebagai efek perspektival dari imanensi[116]: imanensi tidak imanen pada transendensi (pada *lack* dan negativitas) melainkan transendensi itulah yang imanen (sebagai fatamorgana) pada imanensi.

Apapun caranya, kemunculan para filsuf Prancis garda depan ini kembali menegaskan ontologi imanensi sebagai satu-satunya ontologi yang mesti diupayakan sejauh transendensi—yang sepanjang sejarah filsafat dan peradaban menjajah kita—sungguh-sungguh hendak ditumpas. Kita telah menyaksikan berabad-abad penindasan oleh transendensi yang mengejawantah dalam *tritunggal penindasan*: per-

115. Lih. John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline* (London: Continuum), 2006, hlm. 10-11.

116. Meringkaskan keempat filsuf yang dibahas dalam bukunya—Deleuze, Henry, Badiou, Laruelle—Mullarkey menulis: "If we have discovered anything, it is that transcendence, that which is the outside both literally and figuratively, is multiple and relative, and comes in types that depend on one's frame of immanence." *Ibid.*, hlm. 193.

tama, *fundamentalisme nasional* (atau fasisme) yang menginkarnasikan transendensi dalam figur manusia-pemimpin (humanisme); kedua, *fundamentalisme agama* yang mengandaikan penyelenggaran yang-Ilahi di dalam dunia *dalam kadar apapun* (dan dengan demikian menjadi tidak relevan lagi distingsi antara agama dan fundamentalisme agama); ketiga, *fundamentalisme pasar* yang menginternalisasikan transendensi, sebagai prinsip transendensiasi tanpa akhir, ke lubuk hasrat manusia sebagai konsumen yang selalu kekurangan. Menghadapi ini, apa yang kita perlukan tak pelak lagi adalah "satu hantaman penghabisan" (*one final blow*) yang telah lama disuarakan Marquis de Sade: "Oh, engkau yang menggenggam arit, berikanlah tebasan penghabisan pada pohon takhayul. Jangan berpuas diri dengan membabat ranting-ranting."[117]

Hantaman penghabisan ini mesti dilandasi oleh visi *konstruktif,* yakni konstruksi atas "imanensi seratus persen" sebagaimana Tan Malaka, lebih dari setengah abad yang lalu, mengumandangkan visi "merdeka seratus persen". Dalam lima puluh tahun terakhir ini, kita telah menjadi saksi dari proses konstruksi tersebut. Melalui Platon[118]

---

117. Marquis de Sade, *Philosophy in the Boudoir, Op.Cit.*, hlm. 105.

118. Badiou adalah salah satu filsuf kontemporer yang mengupayakan pembacaan atas Platon sebagai *pemikir imanensi.* Dengan tafsir yang baru ini, Platon justru menjadi akar tradisi filsafat imanensi. Tentang penafsiran ini lihat misalnya *Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou* dalam Alain Badiou, *Ethics, Op.Cit.*, hlm. 120: "I think there is a Plato who is interested not at all in the transcendence of the Ideas, but in what we might call—to use one of Heidegger's titles—the question 'what is thinking?' […] But—especially in the later dialogues: the *Sophist,* the *Parmenides,* the *Philebus*—Plato doesn't pose the question 'what is thought?' by any means to privilege a transcendence but, rather, to ask: what is an internal articulation between Ideas, what is the movement of thought, what is its internal alterity, its impasse, and so on? For me, this is Plato." Ini dipertajam lagi oleh Badiou dalam kesempatan lain: "Perhatian dasar Platon ialah untuk mendeklarasikan identitas imanen, kemenyatuan [*co-belonging*], antara yang diketahui dan pemikiran yang mengetahui". *Alain Badiou, Platon et/ou Aristote-Leibniz* seperti dikutip dalam Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press), 2003, hlm. 6.

maupun Spinoza[119], melalui Lucretius[120] maupun Nietzsche[121], sebaris front imanensi absolut tengah ditempa melawan front imanensi yang masih dirasuki anasir-anasir transendensi. Sebab filsafat, jika ia sungguh eksis, selalu merupakan filsafat imanensi.

> "I had stood up. Under the impassive stars,
> on the earth infinitely deserted and
> mysterious, from his tent free man
> extended his arms toward the infinite sky undefiled
> by the shadow of Any God."
> —Dino Campana, *Orphic Songs*[122]

---

119. Hampir seluruh filsuf kontemporer yang mengupayakan konstruksi atas imanensi non-Hegelian berpaling ke Spinoza sebagai titik tolaknya. Selain Althusser dan Deleuze, Negri adalah filsuf yang berupaya mereapropriasi Spinoza sebagai teoretisi imanensi. Lih. Antonio Negri, *Subversive Spinoza: (un)contemporary variations* diedit oleh Timothy S Murphy dan diterjemahkan oleh Timothy S Murphy, et.al. (Manchester: Manchester University Press), 2004.

120. Lucretius menjadi sentral dalam pemikiran imanensi Badiou dan Deleuze. Lih. misalnya kesaksian Badiou berikut: "Deleuze, despite his Stoic inflections, is, like myself, a faithful follower of Lucretius." Alain Badiou, *The Event as Trans-Being*, dalam Alain Badiou, *Theoretical Writings, Op.Cit.*, hlm. 104. Alasan mengapa Lucretius jadi sentral dalam wacana tentang imanensi adalah karena konsepsi semestanya yang tak mengenal transendensi: "*semesta tidaklah terikat pada arah manapun*. Jika ia terbatasi, ia niscaya akan memiliki sebuah batas di suatu tempat. Tetapi jelas bahwa suatu hal tak bisa memiliki batas kecuali terdapat sesuatu di luar yang membatasinya […] tak ada sesuatu pun di luar semesta [*there is nothing outside the universe*]". Lucretius, *On the Nature of the Universe* diterjemahkan oleh RE Latham (Middlesex: Penguin Books), 1979, hlm. 55 (Buku I).

121. Penafsiran atas Nietzsche sebagai pemikir imanensi telah jamak berkat penolakannya yang eksplisit terhadap eksistensi dunia di balik layar atau *hinterwelt*. Tentang tafsiran imanen atas filsuf ini lih. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy, Op.Cit.*

122. Seperti dikutip dalam Antonio Negri, *Time for Revolution, Op.Cit.,* hlm. 225.

Daftar Pustaka

Althusser, Louis dan Balibar, Étienne. *Reading Capital* diterjemahkan oleh Ben Brewster. London: Verso. 1979.

Althusser, Louis. *Philosophy and The Spontaneous Philosophy of The Scientists, and Other Essays* diedit oleh Gregory Elliot. London:Verso. 1990.

___________. *For Marx* diterjemahkan oleh Ben Brewster. London: Verso. 1997.

___________. *The Humanist Controversy and Other Writings* diterjemahkan oleh GM Goshgarian. London: Verso. 2003.

___________. *Tentang Ideologi* diterjemahkan oleh Olsy Vinoli Arnof. Yogyakarta: Jalasutra. 2004.

___________. *Filsafat sebagai Senjata Revolusi* diedit oleh Darmawan.

Yogyakarta: Resist Book. 2007.
Badiou, Alain. *Deleuze: The Clamor of Being* diterjemahkan oleh Louise Burchill. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2000.
____________. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* diterjemahkan oleh Peter Hallward. London:Verso. 2002.
____________. *Infinite Thought* diterjemahkan oleh Oliver Feltham dan Justin Clemens. London: Continuum. 2004.
____________. *Being and Event* diterjemahkan oleh Oliver Feltham. London: Continuum. 2005.
____________. *Metapolitics* diterjemahkan oleh Jason Barker. London: Verso. 2005.
____________. *Theoretical Writings* diedit dan diterjemahkan oleh Ray Brassier dan Alberto Toscano. London: Continuum. 2006.
Barnett, Stuart ed. *Hegel After Derrida*. London: Routledge. 1998.
Blanchot, Maurice. *The Space of Literature* diterjemahkan oleh Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska Press. 1989.
Boucher, Geoff ed. *Traversing the Fantasy: Critical Responses to Žižek*. Hants: Ashgate. 2005.
Callinicos, Alex. *The Resources of Critique*. Cambridge: Polity Press. 2006.
Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy* diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press. 1983.
____________. *Expressionism in Philosophy: Spinoza* diterjemahkan oleh Martin Joughin. New York: Zone Books. 1990.
____________. *The Logic of Sense* diterjemahkan oleh Mark Lester dan Charles Stivale. New York: Columbia University Press. 1990.
____________. *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature* diterjemahkan oleh Daniel W Smith. New York: Columbia University Press. 1991.
____________. *Difference and Repetition* diterjemahkan oleh Paul Patton. New York: Columbia University Press. 1994.
____________. *Negotiations: 1972-1990* diterjemahkan oleh Martin Joughin. New York: Columbia University Press. 1995.
____________. *How Do We Recognize Structuralism?* diterjemahkan oleh Melissa McMahon dan Charles J Stivale dalam Charles J Stivale, *The Two-fold Thought of Deleuze and Guattari: Intersections and Anima-*

tions. London: The Guilford Press. 1998.

____________. *Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure-Jouissance).* diterjemahkan oleh Daniel W Smith dalam *Contretemps 2,* Mei 2001.

____________. *Pure Immanence: Essays on A Life* diterjemahkan oleh Anne Boyman. New York: Zone Books. 2001.

____________. *The Fold: Leibniz and the Baroque* diterjemahkan oleh Tom Conley. London: The Athlone Press. 2001.

Deleuze, Gilles. dan Parnet, Claire. *Dialogues* diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press. 1987.

Deleuze, Gilles. dan Guattari, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* diterjemahkan oleh Robert Hurley, Mark Seem, et.al. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1992.

____________. *What is Philosophy?* diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Graham Burchell. New York: Columbia University Press. 1994.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology* diterjemahkan oleh Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The John Hopkins University Press. 1976.

____________. *Speech and Phenenomena* diterjemahkan oleh David B Allison. Evanston: Northwestern University Press. 1979.

____________. *Margins of Philosophy* diterjemahkan oleh Alan Bass. Sussex: The Harvester Press. 1982.

____________. *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond* diterjemahkan oleh Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press. 1987.

____________. *Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone* diterjemahkan oleh Samuel Weber dalam Jacques Derrida dan Gianni Vattimo ed. *Religion.* California: Stanford University Press. 1998.

____________. *A Number of Yes* diterjemahkan oleh B Holmes dalam Martin Mcquillan ed. *Deconstruction: A Reader.* Edinburgh: Edinburgh University Press. 2000.

Derrida, Jacques dan Ferraris, Maurizio. *A Taste for the Secret* diterjemahkan oleh Giacomo Donis. Cambridge: Polity Press. 2001.

Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy* diterjemahkan oleh L Scott-Fox dan JM Harding. Cambridge: Cambridge University Press. 1980.

Docherty, Thomas ed. *Postmodernism: A Reader.* New York: Columbia University Press. 1993.

Eagleton, Terry. *The Illusions of Postmodernism.* Oxford: Blackwell Publishers. 1997.

Foucault, Michel. *The Order of Things* diterjemahkan oleh AM Sheridan Smith. London: Tavistok Publications. 1970.

____________. *The Archaeology of Knowledge* diterjemahkan oleh AM Sheridan Smith. London: Tavistok Publications. 1972.

____________. *The Birth of The Clinic: An Archaeology of Medical Perception* diterjemahkan oleh AM Sheridan Smith. London: Tavistok Publications. 1973.

____________. *History of Sexuality Vol I: An Introduction* diterjemahkan oleh Robert Hurley. London: Allen Lane. 1979.

____________. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality Volume II* diterjemahkan oleh Robert Hurley. London: Penguin Books. 1987.

_____________. *Discipline and Punish: The Birth of The Prison* diterjemahkan oleh Alan Sheridan. London: Penguin Books. 1991.

____________. *Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol 1: Ethics* diedit oleh Paul Rabinow. London: Penguin Books. 2000.

___________. *Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol 2: Aesthetics* diterjemahkan oleh Robert Hurley et.al. London: Penguin Books. 2000.

Hallward, Peter. *Badiou: A Subject to Truth.* Minneapolis: University of Minnesota Press. 2003.

Hegel, GWF. *Early Theological Writings* diterjemahkan oleh TM Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1975.

___________. *Faith and Knowledge* diterjemahkan oleh Walter Cerf dan HS Harris. Albany: SUNY Press. 1977.

___________. *Phenomenology of Spirit* diterjemahkan oleh AV Miller. Oxford: Clarendon Press. 1978.

___________. *Science of Logic* diterjemahkan oleh AV Miller. New York: Humanity Books. 1999.

Heidegger, Martin. *Identity and Difference* diterjemahkan oleh Joan Stambaugh. New York: Harper & Row. 1969.

__________. *Early Greek Thinking* diterjemahkan oleh David Farrell Krell dan Frank A Capuzzi. New York: Harper & Row. 1975.

Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit,* diterjemahkan oleh Samuel Cherniak dan John Heckman. Evanston: Northwestern University Press. 1974.

__________. *Logic and Existence* diterjemahkan oleh Leonard Lawlor dan Amit Sen. Albany: SUNY Press. 1997.

Husserl, Edmund. *Logical Investigations: Vol I* diterjemahkan oleh JN Findlay. London: Routledge & Kegan Paul. 1976.

__________. *Logical Investigations: Vol II* diterjemahkan oleh JN Findlay. London: Routledge & Kegan Paul. 1976.

Jameson, Frederic. *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham: Duke University Press. 2003.

Kafka, Franz. *The Complete Stories* diedit oleh Nahum N Glatzer. New York: Schocken Books. 1995.

Kelly, Michael. *Modern French Marxism.* Oxford: Basil Blackwell. 1982.

Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel* disusun oleh Raymond Quenau, diedit dalam edisi bahasa Inggris oleh Allan Bloom, diterjemahkan oleh James H Nichols. Jr. Ithaca: Cornell University Press. 1996.

Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* diterjemahkan oleh Alan Sheridan. London: The Hogarth Press. 1977.

___________. *Écrits* diterjemahkan oleh Bruce Fink. New York: WW Norton & Company. 2006.

Laclau, Ernesto. *Emancipation(s).* London: Verso. 1996.

___________. *On Populist Reason.* London: Verso. 2005.

Laclau, Ernesto dan Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso. 2001.

Lawlor, Leonard. *Thinking Through French Philosophy: The Being of The Question.* Bloomington: Indiana University Press. 2003.

Lucretius. *On the Nature of the Universe* diterjemahkan oleh RE Latham. Middlesex: Penguin Books. 1979.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*

diterjemahkan oleh Geoff Bennington dan Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press. 1992.

Maker, William. *Philosophy Without Foundation: Rethinking Hegel.* Albany: SUNY Press. 1994.

Maloney, Philip J. *Infinity and The Relation: The Emergence of a Notion of Infinity in Derrida's Reading of Husserl* dalam *Philosophy Today* musim gugur 1996.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible* diterjemahkan oleh Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press. 1987.

Mooney, Timothy. *How To Read Once Again: Derrida on Husserl* dalam *Philosophy Today* Vol 47 musim gugur 2003.

Mullarkey, John. *Post-Continental Philosophy: An Outline.* London: Continuum. 2006.

Nancy, Jean-Luc dan Lacoue-Labarthe, Philippe. *The Title of The Letter: A Reading of Lacan* diterjemahkan oleh François Raffoul dan David Pettigrew. Albany: SUNY Press. 1992.

Nancy, Jean-Luc. *Elliptical Sense* dalam David Wood (ed.), *Derrida: A Critical Reader.* Oxford: Blackwell Publishers. 1992.

____________. *The Restlessness of The Negative* diterjemahkan oleh Jason Smith dan Steven Miller. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2002.

Negri, Antonio dan Hardt, Michael. *Empire.* Cambridge: Harvard University Press. 2001.

Negri, Antonio. *Time for Revolution* diterjemahkan oleh Matteo Mandarini. London: Continuum. 2003.

____________. *Subversive Spinoza: (un)contemporary variations* diedit oleh Timothy S Murphy dan diterjemahkan oleh Timothy S Murphy, et.al. Manchester: Manchester University Press. 2004.

Nietzsche, Friedrich. *Basic Writings of Nietzsche* diedit dan diterjemahkan oleh Walter Kaufmann. New York:The Modern Library. 2000.

Rabaté, Jean-Michel. *The Future of Theory.* Oxford: Blackwell. 2002.

de Sade, Marquis. *Philosophy in the Boudoir* diterjemahkan oleh Joachim Neugroschel. New York: Penguin Books. 2006.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological On-*

tology diterjemahkan oleh Hazel E Barnes. New York: Philosophical Library. 1956.

______________. *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness* diterjemahkan oleh Forrest Williams dan Robert Kirkpatrick. New York: Octagon Books. 1972.

Smith, Daniel W. *Deleuze, Hegel, and The Post-Kantian Tradition* dalam *Philosophy Today* Vol. 44/2000 (SPEP Supplement).

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction: Vol II*. The Hague: Martinus Nijhoff. 1960.

Suryajaya, Martin. *Derrida dan Metafisika Kebenaran: Sekilas Pandang Proyek Umum Dekonstruksi* dalam Jurnal Filsafat *DRIYARKARA* no. 2/2007.

Wibowo, A Setyo. *Idea Platon sebagai Cermin Diri* dalam *BASIS* no. 11-12, November-Desember 2008.

Zellini, Paolo. *A Brief History of Infinity* diterjemahkan oleh David Marsh. London: Penguin Books. 2004.

Žižek, Slavoj. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London: Verso. 1996.

_____________. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso. 1999.

_____________. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso. 2000.

_____________. *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York: Routledge. 2004.

_____________. *How to Read Lacan*. New York: WW Norton & Company. 2007.

_____________. *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador. 2008.

Žižek, Slavoj dan Daly, Glyn. *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity Press. 2004.

Indeks Nama

Indeks Subyek

Tentang Penulis

Martin Suryajaya adalah mahasiswa program studi Sarjana pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara sejak tahun 2005. Tulisannya pernah dipublikasikan dalam jurnal filsafat *Driyarkara* dan majalah *Basis*. Saat ini sedang mengerjakan skripsi tentang filsafat Badiou dari titik tolak problem imanensi. Kritik dan saran dapat dialamatkan ke martin_suryajaya@yahoo.co.id.

Manifesto
AksiSepihak

Dunia penerbitan filsafat di Indonesia sedang berkubang dalam kegelapan. Kaitan erat antara penerbitan karya-karya filsafat dan pendidikan cenderung direduksi pada perkara reparasi dan preservasi hidup, yakni dengan pengutamaan buku-buku pengantar filsafat yang diandaikan telah menjawab persoalan hidup sehari-hari. Dalam konstelasi ini, filsafat ditempatkan sebagai basis untuk kehidupan dengan jiwa yang ceria dan puas, sebagaimana penyusun kalender astrologi dan buku kiat sukses praktis. Konsekuensinya, muncul anggapan bahwa filsafat belum perlu dipelajari sejauh tidak berperan dalam rutin kehidupan. Realitas kepraktisan lantas membawa filsafat pada hal-hal yang bersifat instrumentalistik. Ia eksis sejauh ia berguna. Para pembaca maupun pelajar filsafat pun seperti dikerangkeng dalam batas-batas kebergunaan filsafat seraya dipaksa memamah sejarah filsafat beserta aparatus pengantarnya. Pada tataran ini, situasi kita sesungguhnya tak jauh beda dengan "politik etis" di era kolonial di mana pendidikan diberikan kepada kaum bumiputra sejauh berguna bagi kepentingan administratif kolonial: filsafat diajarkan sebatas pengantar demi demokratisasi yang mencipta kacung bagi kepentingan asing di negeri ini. Filsafat di masa kini dianggap penting sejauh posisinya tetap sebagai *ancilla* (hamba)—bagi teologi, *good governance*, HAM, perayaan kemajemukan, demokrasi dan ekuivositas modal.

Sejatinya, penerbitan selalu berkaitan dengan pendidikan dan bukan akumulasi riba. Namun beranda pendidikan

filsafat pun kini sedang disusupi akumulasi modal. Filsafat tidak lagi diutamakan sebagai pemikiran tentang sesuatu yang serius dan tidak juga sebagai destruksi segala yang baku dalam sejarah filsafat, tetapi justru sebagai penenteraman kegelisahan kaum pengusaha maupun elit politik yang tak nyaman hidup bersama dengan guncang-guncang kehidupan sosial, namun memuja-muja demokrasi. Akibatnya, idealisme penerbitan dan pendidikan dipangkas habis oleh gerusan modal yang determinatif: selalu dan selalu berkompromi tanpa ampun dengan pasar. Yang tersisa hanyalah reproduksi karya-karya filsafat yang dipopulerkan sedemikian rupa, hingga tiba ke buku-buku motivasi, demokrasi dan pluralisme. Dalam atmosfer ini, kualitas dan keseriusan sebuah karya diposisikan jauh di bawah faktor reseptivitas pasar. Hasilnya: subordinasi dan moderasi atas filsafat dan ilmu humaniora lain dalam koridor perayaan kemajemukan modal asing di dalam negeri. Perlawanan atas kapitalisasi ilmu pengetahuan ini hanya dapat dilancarkan, jika pertama-tama kita menempa kembali aliansi lama yang telah diperjuangkan sejak era Kebangkitan Nasional dengan figur seperti Mas Marco Kartodikromo, yakni merajut kaitan erat antara *penerbitan* dan *pendidikan*.

AKSISEPIHAK niscaya karenanya! "Aksi" merujuk pada dimensi praksis dari kerja teoretik, pada laku dari pemikiran itu sendiri, sehingga berpikir adalah menegaskan posisi teoretik dan menuntaskannya dalam sebuah konstruksi teori yang konsisten. Dalam dimensi "aksi" tersebut, kami sebagai penerbit membuka ruang bagi *polemik* yang dewasa ini kian dianggap sepi dan tak penting lagi. Situasi keilmuan yang maju hanya dapat diwujudkan jika kita sendiri berani mengartikulasikan posisi pemikiran yang jelas dan independen. Sementara "sepihak" mengacu pada dimensi singular dari pemikiran—singularitas yang tak terreduksi pada opini

(*doxa*) banyak orang dan kemoderatan borjuis. Dalam dimensi "sepihak", penerbit kami berupaya menyemangati para intelektual untuk mengambil jalur yang soliter dalam laku pemikirannya (baca: anti-*pasar* wacana) dan berani berpolemik dengan berpijak pada singularitasnya yang sepi untuk kemudian menempa kolektivitas yang didasarkan pada *persaudaraan konseptual dan gagasan*, bukannya solidaritas kepentingan ekonomi. Singkatnya, AKSISEPIHAK adalah gugatan sepenuhnya terhadap moderasi, negosiasi—keduanya alibi bagi kegamangan borjuis!—dan perjuangan untuk mengkonstruksi medan perjuangan teoritik bagi *semua* pemikiran yang mau terlibat seraya mengklaim kembali kepemilikan filsafat untuk kolektivitas rakyat sejauh filsafat bukanlah properti dari mereka yang merasionalisasi filsafat untuk kepentingan teologi, kekuasaan dan pasar.

Di sebuah zaman ketika pekik perjuangan, polemik gagasan dan ide-ide besar dibekukan atas nama trauma masa lalu (yang tak pernah diklarifikasi), moderasi pasar (yang diterima dengan puja-puji sebagai demokrasi) dan keelokan estetis (yang memandulkan keberanian untuk berkonfrontasi), semua orang yang sungguh-sungguh mau memperjuangkan emansipasi—dimulai dari emansipasi pikiran—niscayalah mesti menghantam kastil kebekuan itu. Pada titik ini militansi AKSISEPIHAK sebagai perlawanan terhadap logika pasar penerbitan harus dikumandangkan. AKSISEPIHAK untuk memperjuangkan gagasan-gagasan orisinil dan pemajuan kebudayaan masyarakat Indonesia!

Salam Juang,

Buku ini merupakan historiografi baru tentang filsafat Prancis kontemporer berdasarkan titik pijak problem imanensi. Bertolak dari kajian tentang akar problem imanensi dalam filsafat Hegel yang ditafsirkan ulang oleh Kojève dan Hyppolite, buku ini memperlihatkan eksistensi dua kubu filsafat yang eksis pada panggung intelektual Prancis sejak tahun 60-an dan kian meruncing pada tahun 80/90-an seperti Laclau, Žižek, Badiou dan Negri. Penulis mengeksplisitkan dua bentuk jawaban dari sebuah pertanyaan fundamental yang melandasi keseluruhan formulasi teoretik filsafat Prancis kontemporer sampai hari ini: Bagaimanakah cara mengafirmasi imanensi?

APA YANG KITA PEROLEH IALAH SEBUAH PETA TENTANG LANSKAP PROBLEMATIKA YANG TAK PERNAH KITA LIHAT ATAU BAYANGKAN SEBELUMNYA, TATKALA KITA MEMANDANG FILSAFAT PRANCIS KONTEMPORER!

Tak ada fajar merah emansipasi,
tanpa revolusionerisasi pikiran.
Tak ada revolusi pikiran,
tanpa keberanian berpolemik.
Tak ada sesuatu pun tanpa AksiSepihak!!!

ISBN 978-602-95242-0-2